FEMINISMOS ISLÁMICOS

COMPILACIÓN
RAMÓN GROSFOGUEL



República Bolivariana de Venezuela
Fundación Editorial
el perro y la rana

MISIÓN CULTURA
CORAZÓN ADENTRO

COLECCIÓN De Géneros
Serie DeConstruir



Feminismos islámicos

MINISTERIO
DEL PODER POPULAR
PARA LA CULTURA

MISIÓN
CULTURA
CORAZÓN ADENTRO

República Bolivariana de Venezuela
Fundación Editorial



1.ª Edición digital, 2016

Centro Simón Bolívar
Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas-Venezuela, 1010
Teléfonos: 0212-7688300 / 7688399

Correos electrónicos
comunicacionesperroyrana@gmail.com
atencionalescritorfepr@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales
Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Editorial perro rana

Diseño de portada y diagramación
Monica Piscitelli

Edición
Luis Enríquez

Corrección
Ybory Bermúdez

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal DC2016001029
ISBN 978-980-14-3601-0


Gobierno **Bolivariano** de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la **Cultura**


1816-2016
PATRIOTAS UNIDOS SABEMOS VENCER

Colección De Géneros

Corrompido, degradado, depravado, envilecido, vicioso, pervertido, son algunos de los sinónimos de lo degenerado. Desde la Fundación Editorial El perro y la rana hemos tomado este nombre no solo como provocación para identificar esta colección, sino para exponer la variedad de manifestaciones de lo "femenino" que diariamente se confronta con la norma social del género, creando relaciones de opresión y discriminación.

Nuestra propuesta es ampliar el tratamiento de los "asuntos de la mujer" para abordar lo más posible las luchas contra las situaciones de violencia y dominación-explotación, sobre todo lo que está fuera del modelo del hombre-blanco-heterosexual-burgués. De tal modo, esta colección apunta a las reflexiones en torno al reconocimiento de la diversidad de

géneros, incluyendo los planteamientos de nuevas masculinidades, feminismo y sexo-género diversidad enfocados en las particularidades de cada frente, pero transversalizados todos por las luchas de clases.
La colección DeGéneros en sus tres series: DeVelar, DeConstruir y DesAprender, tiene como intención seguir fortaleciendo las discusiones y aportes desde el Poder Popular ahí donde la construcción de un modelo antipatriarcal es posible gracias a la participación política y protagónica de los pueblos.

Serie **DeConstruir**

Si bien los rasgos diversos que configuran una identidad particular, única, se suman en una construcción compleja, no se trata de un edificio rígido, inflexible, homogéneo. Los planteamientos y teorías recogidos en esta serie buscan socavar, debilitar, poner en tela de juicio los cimientos de la cultura dominante del patriarcado capitalista, hoy conocido como globalización. Con una variedad de puntos de vista de las luchas de mujeres y hombres, entre ellas y ellos quienes representan también la diversidad sexual, la serie De Construir aporta conocimientos para la artillería de la liberación de los derechos sexuales y reproductivos.

Feminismos islámicos

Compilación:
Ramón Grosfoguel



PRESENTACIÓN

BREVES NOTAS ACERCA DEL ISLAM Y LOS FEMINISMOS ISLÁMICOS

RAMÓN GROSFOGUEL[1]

University of California, Berkeley[2]

1 Sociólogo puertorriqueño egresado de la Universidad de Puerto Rico, perteneciente al grupo Modernidad/Colonialidad. Ph.D., Temple University.

2 Departamento de Estudios Étnicos.

Quiero comenzar por reconocer a mis maestras en el tema de la mujer y el islam: Asma Lamrabet[3], Amina Teslima al Yerrahi[4], Asma Barlas[5], Houria Bouteldja[6], Arzu Merali[7] y Sirin Adlbi Sibai[8]. Es a ellas a quienes debo todo lo que conozco del tema que pueda ser útil en este ensayo y es a mí a quien achaco cualquier error o mala interpretación que pueda haber en este ensayo del cual soy el único responsable.

Se preguntarán qué hace un hombre latinoamericano y caribeño haciendo una introducción acerca del feminismo islámico. No solamente no soy una mujer, sino que mucho menos soy una mujer musulmana. La respuesta general a esta pregunta es muy clara: el feminismo no es un tema ni una responsabilidad exclusiva de las mujeres, aunque por razones obvias hayan sido mujeres las pensadoras críticas de la opresión patriarcal.

---

3 Para más información de Asma Lamrabet ver: [http://www.asma-lamrabet.com y https://www.facebook. com/asma.lamrabet]

4 Para más información de Amina Teslima al Yerrahi ver: [http://foroliterariodesufismo.org y https://www. facebook.com/aminateslima]

5 Para más información de Asma Barlas ver: [http://www.asmabarlas.com]

6 Para más información de Houria Bouteldja ver, en español: [http://www.decolonialtranslation.com/ espanol/] y en francés: [http://indigenes-republique.fr/?s=houria+bouteldja y https://www.facebook.com/ houria.bouteldja.9?fref=ts]

7 Para más información de Arzu Merali ver: [http://www.ihrc.org.uk/publications/reports y https://www. facebook.com/arzu.merali?fref=ts]

8 Para más información de Sirin Adelbi Sibai ver: [https://uam.academia.edu/SAdlbiSibai] y [https://www. facebook.com/sirinadlbisibai?fref=ts]

Como miembro fundador de la organización conocida como Decoloniality Europe (Descolonialidad Europea)[9], organizo varios cursos de formación descolonial en Europa anualmente [10]. Uno de dichos cursos se titula “Critical Muslim Studies: Decolonial Struggles and Theologies of Liberation” (“Pensamiento crítico musulmán: luchas descoloniales y teologías de liberación”). En este curso confluyen musulmanes y no musulmanes de todo el planeta. Se trata de un espacio de conversación y diálogo interepistémico enfocado en el islam y la descolonización musulmana para producir una visión descolonial al interior del y desde el islam. Como parte de

---

9 Decoloniality Europe es una organización compuesta por organizaciones descoloniales de varios países europeos. La organización está compuesta fundamentalmente, aunque no únicamente, por sujetos coloniales de los diversos imperios europeos que residen actualmente dentro de las metrópolis. El objetivo último de esta organización es la descolonización de Europa como parte del movimiento mundial por la descolonización del mundo y la construcción de una nueva civilización planetaria, acorde con los principios de justicia social, democracia descolonial y economías otras. Esto último conlleva la destrucción de la Europa imperial y la construcción de una Europa de los pueblos comprometida con la liberación del Sur del Norte y del Sur dentro del Norte. La Europa descolonial ve la relación entre estas dos luchas como complementarias en sus objetivos pero diferentes en sus énfasis en reconocimiento al multiversalismo/pluriversalismo epistémico planetario. Estas son sus páginas webs: [http://www.decolonialityeurope.org/];[http://decolonialityeurope.wix.com/decoloniality]

10 Existen tres cursos de verano organizados desde Decoloniality Europe del Instituto Diálogo Global: 1) Black Europe Summer School (Ámsterdam), 2) Decolonizing Knowledge and Power Summer School (Barcelona) y 3) Critical Muslim Studies (Granada). Los cursos buscan la formación de cuadros y la producción de conocimientos en tres temas de vital importancia para el proyecto político descolonial conocido como Decoloniality Europe: la Europa negra, la Europa musulmana y la descolonización del poder y el conocimiento. Para más información consultar la siguiente página web: http://www.dialogoglobal.com

este curso –y siguiendo el principio descolonial de que no puede haber descolonización sin despatriarcalización ni despatriarcalización sin descolonización–, invité a un grupo de destacadas intelectuales/activistas luchadoras por la liberación de las mujeres musulmanas. Algunas se identifican como "feministas islámicas" y otras se sienten incómodas con el término "feminismo" por su fuerte asociación y anclaje en un feminismo imperial eurocentrado/occidentalocéntrico. Por el momento usemos la designación "feminismo islámico" con el propósito de facilitar la comunicación con un público latinoamericano. Pero antes de continuar es importante hacer algunas aclaraciones para este público que no está familiarizado con la espiritualidad islámica.

Algunos puntos de aclaración

Antes de entrar de lleno en el tema del "feminismo islámico" es fundamental hacer algunas aclaraciones que son fundamentales para un público latinoamericano de cultura y/o espiritualidad cristiana:

En primer lugar, habría que aclarar para un público latinoamericano más conocedor de la tradición cristiana que de la tradición islámica que, contrario a la Biblia, el mensaje del Corán tiene un principio más radical de igualdad de género. El Corán siempre habla de los humanos y establece una igualdad de derechos y deberes tanto para hombres como para mujeres. Son muy pocos los versos del Corán (menos de cinco) que han sido utilizados para justificar prácticas culturales patriarcales, y para eso los intérpretes patriarcales han tenido que distorsionar bastante los sentidos del árabe clásico y el espíritu de la revelación cambiando el significado de las palabras y obviando los contextos históricos e intertextuales en que los versos fueron revelados.

De manera que para las feministas islámicas el mensaje del Corán provee posibilidades de crítica a la dominación patriarcal mucho más radicales que la tradición bíblica (judaica o cristiana) donde existen pasajes interminables de contenido abiertamente patriarcal. No olvidemos que el islam reconoce el derecho al divorcio, a la propiedad y a la herencia de las mujeres desde hace más de 1.400 años. El mundo de cultura cristiana vino a reconocer estos derechos entrado el siglo xx y todavía las religiones cristianas institucionalizadas –como la Iglesia católica– no reconocen el derecho al divorcio.

Lo segundo a clarificar para un público de cultura o espiritualidad cristiana en América Latina es que el Corán no tiene el mismo carácter textual que la Biblia. El Corán es concebido como la revelación, es decir, la palabra directa de Alá. Lo más parecido a la Biblia en la tradición islámica son los hadices, que constituyen los testimonios de la vida del profeta por testigos de la época. Todo el islam, desde la jurisprudencia islámica hasta la espiritualidad musulmana, se basa en el Corán y los hadices. El Corán fue revelado a un hombre que era analfabeta. Para los que conocen el árabe clásico, la poesía, la profundidad y la belleza del Corán son imposibles de imitar. De manera que las traducciones del Corán no le pueden hacer justicia al texto original. Resulta imposible traducir el Corán en todas sus dimensiones. Los místicos del islam hablan de siete niveles distintos de sentido en cada verso del Corán. Mientras en el cristianismo el milagro es el nacimiento mismo de Jesús de una virgen, en el islam el milagro es el Corán como palabra revelada directamente de Alá.

Lo tercero que aclarar es que la relación del islam con la sexualidad es abierta y se reconoce como un placer, y siempre que se practique con moderación y siguiendo ciertas reglas éticas, no hay nada moralmente problemático. De manera que el placer de la vida material, incluida la sexualidad, es visto como una bendición de Alá y no como algo negativo que se deba reprimir.

Lo cuarto a clarificar es que el islam reconoce a todos los profetas de todas las tradiciones sagradas anteriores al islam. Todos los profetas del Antiguo Testamento son reconocidos como tal por el Corán. Lo mismo con Jesús, que es considerado en el Corán como uno de los grandes profetas junto a Moisés. Una diferencia importante con el cristianismo es que el islam no reconoce a Jesús como hijo de Dios, sino como un profeta. Por tanto, el islam se opone al dualismo trinitario y enfatiza en el principio del tawhid, de la diversidad dentro de la unidad o de la unidad con diversidad. El islam se opone a cualquier versión de "unicidad sin diversidad" o "unicidad homogeneizadora". El islam es radicalmente antidualista y concibe el cosmos como un todo o una unicidad con diversidad, heterogeneidad y diferencia. Esa diversidad permite reconocer que todas las otras espiritualidades con sus profetas fueron creadas por Alá y tienen su razón de ser. Por tanto, no hay por qué eliminar la diferencia. Existe un hadiz que dice que Alá envió 124 mil profetas a los diversos pueblos, culturas y civilizaciones humanas a través de la historia. Lo que el islam enfatiza es que Mohamed es el último de los profetas, pero no es el único, y ningún profeta es hijo de Alá.

Lo quinto que hay que considerar es que en el islam no hay pretensión de separar el mundo material ni la cotidianidad humana de la espiritualidad, esta no es una práctica reservada a los días domingos y separada de lo que se hace de lunes a viernes. De ahí que el islam prescriba la obligación a todo musulmán de hacer cinco rezos diarios durante toda la vida. Lo espiritual y lo material coexisten y están unidos, siendo imposible separarlos. No existe un dualismo entre la vida material y la vida espiritual, donde la primera se asocia con el diablo y la segunda a Alá. Todo está imbricado y tiene dimensiones tanto materiales como espirituales.

Lo sexto a destacar es que así como el cristianismo tiene una diversidad inmensa de sectas y tendencias, igualmente el islam se

compone de diversas sectas e interpretaciones. Para una mirada orientalista eurocéntrica, el islam sería algo homogéneo sin diversidad. Sin embargo, el islam tiene dos grandes grupos que son los sunitas y los chiitas. Pero dentro del sunismo y dentro del chiismo existen una gran diversidad de sectas, tendencias e interpretaciones. A pesar de las divergencias en interpretaciones, todos reconocen los cinco pilares del islam: a) la existencia de un solo Dios y que Mohamed es su profeta (*shahada*); b) la obligación de hacer cinco rezos diarios (zalá); c) la peregrinación a la Meca al menos una vez en la vida (*haj*); d) la limosna, donde se exige la donación de una parte de los recursos e ingresos a los más necesitados (*zakat*) y e) el ayuno durante un mes una vez al año (ramadán). Además, con respecto al Corán, si bien hay diversas interpretaciones, nadie cuestiona la veracidad de este tal como existe en su versión árabe. Todos los musulmanes del mundo lo reconocen como palabra revelada de Alá. Es decir, que no hay diferentes Coranes con diversos versos y secciones, sino uno solo reconocido por todos los musulmanes.

Lo séptimo a enfatizar es que el islam no tiene Vaticano. Se trata de una espiritualidad descentralizada sin un centro único de autoridad. Esto hace que haya más fluidez y menos control centralizado en las prácticas y la legitimidad del islam que en el cristianismo. Nadie puede imponer a los demás una versión única del islam desde una posición de autoridad.

Lo octavo a decir es que el colonialismo no solamente afectó a los pueblos musulmanes por medio de la destrucción de su civilización, la explotación y extracción de riquezas y el empobrecimiento y analfabetismo masivo de los diversos pueblos musulmanes colonizados, sino que además afectó las propias narrativas y concepciones de la teología islámica. La siguiente anécdota constituye una metáfora poderosa de lo que pasó a nivel teológico con el islam:

En una visita que hice a Marruecos, invitado por el Centro de Estudios Femeninos e Islam, dirigido por Asma Lamrabet, pude notar que en todas las mezquitas se prohíbe la entrada a los no musulmanes. Esto me sorprendió muchísimo porque en el resto del mundo musulmán, y desde los tiempos del profeta, las mezquitas siempre estuvieron abiertas a los no musulmanes. De manera que me preguntaba de dónde venía esto. Para mi sorpresa, esto fue institucionalizado a partir del colonialismo francés, cuando un general de nombre Louis Hubert Lyautey pasó un decreto prohibiendo la entrada de no musulmanes a las mezquitas como parte de una estrategia colonial de "divide y reinarás" o "divide y vencerás". Hoy día este decreto sigue institucionalizado en Marruecos, el que prohibía a los no musulmanes entrar a las mezquitas, y es reciclado entre los musulmanes marroquíes como algo auténtico del islam, justificado con falsos hadices como fuente para explicar esta práctica excluyente.

Esta distorsión colonial de la tradición musulmana nos sirve de metáfora para entender que hay muchas interpretaciones del islam contemporáneo, que circulan hoy día como un islam auténtico, cuyas revisiones teológicas son el resultado de la historia colonial británica y francesa en el mundo musulmán. Por ejemplo, el wahabismo saudí es una versión del islam que adopta como métodos de lectura del Corán los mismos métodos de lectura literalistas de la Biblia de los fundamentalistas protestantes.

El fenómeno del wahabismo no se puede entender sin la fuerte influencia del Imperio británico en esa región del mundo, en especial, la península arábica. El wahabismo es la primera secta del islam que justifica hacer yihad para hacerles la guerra y hasta matar a otros musulmanes que no congenien con su filosofía. Su principal objetivo es atacar a otros musulmanes. La alianza de los wahabistas con la monarquía saudí desde el siglo XVIII fue vital para el expansionismo del wahabismo, que se impuso, a través de la península

arábica, por medio de matanzas contra otros musulmanes. En un momento histórico ya pasado, en que los imperios occidentales necesitaban aliados para destruir el sultanato otomano, en los siglos XVIII y XIX, o en el pasado reciente para luchar contra los soviéticos durante la guerra fría, o en el presente para destruir las resistencias antiimperialistas, el wahabismo saudita ha sido –y es todavía– sostenido por los británicos y americanos, a pesar de lo sanguinario de sus métodos y de su influencia nefasta en muchas partes del mundo, donde producen conflictos violentos para destruir las resistencias antiimperialistas.

El wahabismo es la versión del islam que alimenta ideológica y financieramente el yihadismo y a los tafiris con organizaciones como la red de al Qaeda o el Islamic State of Iraq and Syria (Estado Islámico de Irak y Siria), conocido como Isis. El wahabismo surge en el siglo XVIII, pero nunca fue reconocido como una versión legítima del islam por ninguno de los sabios y ulemas sunitas de la época, hasta entrado el siglo XX cuando, con el desarrollo de la industria petrolera, forjaron una fuerte alianza con los imperios occidentales, y a fuerza de billetes lograron imponer su influencia en muchas partes del mundo. Al aprovechar su riqueza petrolera y la pobreza en el tercer mundo, el wahabismo logra su expansión y legitimidad a fuerza de invertir millones de dólares en el mundo para la propaganda de la versión wahabista, para construir mezquitas y para comprar la conciencia de muchos musulmanes empobrecidos por la dominación colonial occidental de sus territorios.

El wahabismo[11] es una revisión tan enorme del islam, que su legitimidad se ha forjado a fuerza de petrodólares y su complicidad con los proyectos imperialistas occidentales en la región. Yihadistas como Isis, al Qaeda, talibanes –y otros grupos fundamentalistas

---

11 Sobre el wahabismo ver el libro de Hamid Algar. *Wahhabism: A Crittical Essay*, Islamic Publications International, New York: 2002.

islámicos– son formados ideológicamente y financiados por los wahabís saudíes con la aprobación, beneplácito y consentimiento de los imperios occidentales en sus proyectos imperiales en la región. Los talibanes (palabra que significa "estudiantes") en Afganistán son un resultado de las madrasas (escuelas coránicas), wahabís organizadas por los saudíes en Pakistán con los refugiados afganos, durante los años del yihadismo contra el imperio del mal (los soviéticos), en los años ochenta del siglo pasado. Estas redes yihadistas fueron creadas materialmente y financieramente por la CIA, el Mossad (Agencia de Inteligencia Israelí) e ideológica y económicamente sostenida por los saudíes.[12]

Hoy día existe una alianza imperialista entre Estados Unidos, Israel y Arabia Saudita que opera en el Medio Oriente como proyecto contrarrevolucionario contra las primaveras árabes. El bloque imperial americano/sionista/saudí coordinado está detrás de las invasiones y el caos en Libia, Siria, Yemén, Mali, Bahrain,

---

12 Véase Toby Matthiesen. *Sectarian Gulf. Bahrain, Saudi Arabia and the Arab Spring that wasn't*, Stanford University Press, Stanford, California: 2013; Nafeez Mosaddeq Ahmed. *The War on Freedom. How and why America was Attacked*, Progressive Press, United Kingdom: 2002; *Idem. Behind the War on Terror: Western Secret Strategy and the Struggle for Iraq*. New Society Publishers, United Kingdom: 2003; *Idem*, Olive Brach Press, Northampton, Massachusetts: 2005. *The War on Truth. 9/11, Disinformation and the Anatomy of Terrorism*. Olive Brach Press, Northampton, Massachusetts: 2005; David Gray Griffin. *The New Pearl Harbor. Disturbing Questions about the Bush Administration and 9/11*. Olive Brach Press, Northampton, Massachusetts: 2004; *Idem. The New Pearl Harbor Revisited. 9/11, the Cover-up, and the Exposé*. Olive Brach Press, Northampton, Massachusetts: 2008; *Idem. 9/11 Ten Years Later. When State Crimes Against Democracy Succeed*. Olive Brach Press, Northampton, Massachusetts: 2011; Peter Dale Scott. *The Road to 9/11: Wealth, Empire and the Future of America*. University of California Press, Berkeley: 2008; *Idem. The American Deep State: Wall Street, Big Oil and the Attack on U.S. Democracy*, Rowman and Littlefield Publishers, United Kingdom: 2014.

Irak, Afganistán y el reciente sangriento golpe de Estado militar en Egipto. Millones de muertos en los últimos 10 años son el resultado de aventuras imperialistas occidentales con la cooperación del wahabismo saudí.

De la "primavera árabe" pasamos al "invierno árabe" gracias al exitoso intervencionismo del bloque imperial americano/sionista/saudí. Las movilizaciones democráticas de los pueblos a través de toda la región contra sus dictadores neocoloniales –la mayoría impuestos a través de golpes de Estado organizados por Occidente– fueron destruidas por medio de la intervención de este bloque imperial. Por ejemplo, en Siria los yihadistas wahabís de al Qaeda y del Estado Islámico destruyeron, por medio del asesinato masivo de sus líderes, el movimiento popular que se levantó contra la dictadura de Asad. Ellos ahora ocupan el espacio de control de la insurrección y resistencia político-militar contra Asad.[13]

Existe una muy clara división del trabajo entre este triunvirato que compone el bloque imperialista occidental: los yihadistas con la ideología wahabís los ponen los saudíes, la coordinación e información de inteligencia la provee el Mossad (Agencia de Inteligencia Israelí), y las armas, publicidad y apoyo moral los proveen los imperios occidentales, en especial Estados Unidos. Los tres trabajan orquestados. Los recursos para estas operaciones son cofinanciadas por los tres Estados. Este triunvirato está detrás de las intervenciones contrarrevolucionarias directas e indirectas en los países del Medio Oriente hoy. El yihadismo patrocinado por el triunvirato imperial es lo mismo usado para justificar intervenciones militares (Irak, Afganistán, Mali, Yemén, Somalia, etc.), para desestabilizar gobiernos que no son del agrado de Occidente (Gadafi en Libia y Asad en Siria), y para hacer ataques en territorios metropolitanos

13 Véase Reese Erlich. *Inside Syria; The backstory of the Civil War and What the World can Expect*. Prometheus Books, New York: 2014.

occidentales que justifiquen a los ojos de las poblaciones metropolitanas "la guerra contra el terrorismo" (*War on Terrorism*) como diseño global/imperial que sirve para imponer sus agendas de dominación y explotación. Esta última modalidad de ataques yihadistas, dentro de países imperiales metropolitanos, busca que las poblaciones de sus países legitimen sus leyes fascistas eliminando derechos ciudadanos y justifiquen sus intervenciones militares imperialistas a través de Asia y el Medio Oriente.

En fin, sería un grave error si caemos en la trampa islamófoba:

a) Ver el yihadismo como algo inherentemente producido por una "religión violenta" en lugar de verlo como individuos y grupos creados e instrumentalizados por el triunvirato imperial compuesto por el bloque americano/sionista/saudí.

b) Ver el yihadismo como desvinculado del bloque americano/sionista/saudí en lugar de verlo como un instrumento inherente a la producción y legitimación de sus objetivos político-militares-económicos imperiales en el mundo.

Lo noveno que se debe tener en cuenta es que con la caída del Imperio soviético y el fin de la Guerra Fría, el complejo militar industrial estadounidense se vio en la necesidad de buscar un nuevo enemigo para justificar, mantener y aumentar el presupuesto militar del Departamento de Defensa de Estados Unidos. Como estas empresas viven de los contratos de billones de dólares que salen del fisco del Estado imperial para comprarles sus armamentos, necesitan guerras que justifiquen que el presupuesto del Departamento de Defensa siga creciendo. Ahora mismo los gastos del Departamento de Defensa cubren más de 50% de los gastos del Gobierno Federal estadounidense. En el período postsoviético esto se logró justificar con la tesis de Samuel Huntington acerca del "choque de civilizaciones" donde los musulmanes pasan a ser los nuevos enemigos. Pero el reto es: ¿cómo justificar a los ojos de la opinión

pública occidental la tesis del "choque de civilizaciones" para aumentar los presupuestos militares con el objetivo de atacar poblaciones y países musulmanes si estos nunca han hecho un ataque a Occidente? Ahí viene la lista de ataques yihadistas en Occidente que van a justificar pasar a la acción con las tesis de Samuel Hungtinton: 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, 11 de marzo de 2004 en España, 7 de julio de 2005 en Londres y el 7 de enero de 2015 en París. Todos son ataques hechos por yihadistas identificados con la red al Qaeda, que es precisamente la red yihadista creada por las agencias de inteligencia occidentales[14]. Si tomamos en cuenta que al Qaeda es una red yihadista creada por la CIA –en colaboración con el Mossad– y compuesta por militantes formados por el wahabismo saudí, es muy difícil pensar que esta red no esté hoy día infiltrada por estas mismas agencias de inteligencia de los Estados que la han creado. Esta ha sido cofinanciada por estos tres Estados y está en acción ahora –más que nunca– en el Medio Oriente y en Occidente, con el fin de justificar las políticas imperiales.

El reciente ataque a París es muestra de que la red sigue funcionando, pues los atacantes se identificaron nuevamente como miembros de al Qaeda. Los cuatro ataques reclamados por al Qaeda en territorios metropolitanos constituyen algo sospechoso a la hora de analizar quién se ha beneficiado y qué políticas imperiales han patrocinado estos ataques. Independiente del debate acerca de quiénes son los autores institucionales, intelectuales y financieros de estos ataques, de si son producidos o no por las agencias de inteligencia del bloque imperial, estos ataques terroristas en Occidente han justificado el resurgimiento del viejo racismo islamófobo occidental y legitimado intervenciones militares imperiales que han costado la vida a millones de personas en el mundo, mientras al

---

14 Véanse las referencias en la nota 12.

mismo tiempo el complejo militar-industrial multiplica sus ganancias a través de los contratos billonarios que produce el creciente y grueso presupuesto del Departamento de Defensa de Estados Unidos.

La islamofobia se ha constituido así en el racismo dominante del nuevo orden mundial del siglo XXI, que alimenta los proyectos imperiales y se retroalimenta a partir de los ataques terroristas de al Qaeda. Sin los ataques de al Qaeda y la islamofobia orientalista que genera, no sería posible convencer a la opinión pública de Occidente, y mucho menos legitimar ante la opinión pública mundial sus proyectos imperiales de intervenciones militares y golpes de Estado en el Medio Oriente hoy. Peor aún, sin estos ataques no sería posible entender que los ciudadanos de las metrópolis entreguen voluntariamente sus derechos civiles y democráticos a cambio de una falsa "seguridad ciudadana" por miedo al islamismo. El ascenso de la extrema derecha (no solo en número de votos sino ideológicamente) en Occidente está alimentado por los ataques yihadistas y la islamofobia rampante. Se asocia islam y musulmanes con terrorismo. Se concibe el islam como una religión inherentemente violenta.

El *double standard* islamófobo es claro. Se les pide a los musulmanes que se excusen y que se autocritiquen por su religión, pero no se les pide a todos los judíos que se excusen por las atrocidades del Estado de Israel en Palestina, no se les pide a todos los hindúes que se excusen por las matanzas de los fundamentalistas hindúes hacia los musulmanes y no se les pide a todos los cristianos que se excusen por los crímenes contra la humanidad de Bush y Blair. Cuando se trata del islam se les exige a los musulmanes excusarse y que se expliquen. Nunca se dice que las religiones judía, cristiana o hindú son esencialmente violentas a partir de las acciones criminales de una minoría perteneciente a estos grupos. Se hace la distinción, correcta en mi opinión, entre grupos o individuos que cometen actos

criminales y la religión. Pero cuando se trata de un acto terrorista cometido por un musulmán, es toda la religión en bloque la que se pone en cuestión. Si un negro comete un crimen, se acusa a toda su "raza" de ser violenta. Si un musulmán comete un acto terrorista, se acusa a toda su religión. Pero si un "blanco occidental cristiano" comete un acto terrorista, se trata de un "desequilibrado mental" o de "individuos violentos debido a problemas sociales". Nunca se extrapola el crimen a todos los "blancos" ni a todos los "cristianos" porque eso es visto como discriminatorio. El esencialismo hace que los sujetos en la "zona del no ser" sean concebidos como inherentemente violentos y los de la "zona del ser" como inherentemente pacíficos. El racismo y el cristianocentrismo del sistema-mundo informan estas concepciones y las políticas violentas que generan.

Esto no quiere decir que no haya jóvenes musulmanes seducidos por estos discursos yihadistas. La marginación social, la pobreza, el racismo y la política exterior hipócrita occidental constituyen los elementos de la sopa que producen resentimiento y humillación en miles de jóvenes cuyo único futuro es convertirse en yihadistas. Los barrios marginales de Londres y París son caldo de cultivo de estos jóvenes yihadistas. Pero en lugar de atacar la islamofobia, el racismo, la pobreza y la hipocresía de Occidente en su política doméstica e internacional para erradicar actos terroristas en sus territorios, los Estados imperiales y neocoloniales acuden a la eliminación de derechos ciudadanos en nombre de la seguridad ciudadana, la militarización racista de los barrios marginales de sujetos racializados y a las invasiones político-militares a nombre de la "guerra contra el terrorismo". Los jóvenes envueltos en el ataque de Londres de 2005 y los ataques en París de 2015 fueron seducidos por el discurso yihadista debido a la hipocresía de Occidente en Palestina, a las políticas racistas violentas contra los barrios marginales en estas ciudades y al trato privilegiado que dan a poblaciones blancas occidentales.

La propia marcha contra el terrorismo, organizada por el Estado imperial francés en París, el domingo 11 de enero de 2015, es un ejemplo performático que produce precisamente lo opuesto: jóvenes dispuestos al yihadismo. Esta marcha contra el terrorismo fue liderada por el criminal de guerra israelí Benjamin Netanyahu; el presidente de Ucrania, Petro Poroshenko, aliado a grupos neonazis; el jefe de la militarista e imperialista OTAN, Jens Stoltenberg; la responsable de la política económica neoliberal criminal que ahorca a todo el sur de Europa, Angela Merkel; dictadores africanos, Sarkozy, etc. La hipocresía de instrumentalizar los ataques del 7 de enero, a favor de políticas derechistas imperialistas y neofascistas, es la que está en la raíz de la propia radicalización yihadista de muchos jóvenes racializados en Occidente, humillados por el racismo y el *double standard* de Occidente.

No se trata de que estemos de acuerdo con los actos terroristas. Nos oponemos rotundamente a la violencia yihadista y a estos ataques terroristas; pero para atacar el problema hay que ir a las raíces, y las raíces de estos problemas están en las propias políticas racistas imperialistas occidentales.

Era importante aclarar los nueve puntos arriba mencionados, porque de lo contrario jamás se va a entender en su especificidad el movimiento de mujeres musulmanas comprometidas con su liberación. Si nos acercamos con prejuicios occidentalocéntricos, cristianocéntricos o islamófobos a estas mujeres, no seremos capaces de entender su valentía y la magnitud teórico-política de sus intervenciones. Como se podrán imaginar, y explicaremos más adelante, estas mujeres luchan contra una multiplicidad de actores opresores.

"Feministas islámicas"

En mi contacto con las "feministas islámicas" lo primero que me llamó la atención fue la erudición extraordinaria de estas mujeres, o mejor dicho, de estas sabias. Construir un proyecto de liberación de la mujer desde las fuentes sagradas del islam, en lucha contra la tradición imperial/colonial eurocéntrica y en lucha contra los patriarcados subalternizados de los pueblos colonizados/neocolonizados del mundo musulmán es un asunto intelectualmente complicado, que requiere de erudición y sabiduría extraordinarias. Hacer "feminismo islámico" requiere un conocimiento profundo en varios niveles:

1. Tradición islámica: Para poder debatir contra las interpretaciones patriarcales y del colonialismo internalizado de los ulemas acerca de la jurisprudencia islámica y contra las interpretaciones del Corán por parte de los sabios del islam se requiere de un conocimiento muy profundo de las fuentes sagradas del islam (Corán y hadices), del contexto histórico de cada aya y cada sura revelada en el Corán, del árabe clásico para poder reinterpretar los sentidos de cada palabra y de la historia de las decisiones hechas por los ulemas en una tradición que lleva más de 1.400 años.

2. Tradición occidental: Para poder debatir contra las estructuras orientalistas y colonialistas de Occidente, del patriarcado cristianocéntrico que se globaliza con el proyecto colonial y del feminismo occidentalizado que las descalifica con sus prejuicios secularistas y su racismo epistémico se requiere de un conocimiento profundo de la tradición filosófica occidental, del feminismo occidental, de la historia colonial y de la historia de la cristiandad.

Esta batalla en la interseccionalidad de varias opresiones y frentes de lucha contra la colonialidad imperial occidental, contra el racismo de los feminismos occidentalocéntricos, contra las

interpretaciones y prácticas patriarcales de los imanes y ulemas del islam, contra los Estados neocoloniales, contra las izquierdas occidentalizadas, contra las colonialidades internas en sus comunidades y contra el racismo/sexismo hegemónico es lo que enfrentan día a día las mujeres musulmanas, tanto las que viven en el sur del norte como las que forman parte del sur dentro del norte. Combatir estas múltiples opresiones requiere no solamente de una fuerte formación en diversos campos del conocimiento, sino de mucha valentía. No es fácil para las mujeres musulmanas hoy transitar de manera sutil y matizada los diversos abismos opresivos. Ser antiimperialista al mismo tiempo que se lucha contra el patriarcado racista hegemónico del hombre blanco y el patriarcado subalternizado de los hombres colonizados en un mundo racista, colonial y multipatriarcal no es un camino fácil de transitar. Argumentar contra la colonialidad imperial, el eurocentrismo de los feminismos occidentalocéntricos y criticar tanto el patriarcado imperial de los hombres occidentales colonizadores como el patriarcado oprimido de los hombres colonizados requiere de una formación y valentía que las feministas occidentalizadas, con su arrogancia imperial, paternalismo racista e ignorancia colonial no alcanzan a entender ni mucho menos a imaginar. Las "feministas islámicas" están obligadas –por su situación de opresiones múltiples y por la multiculturalidad de dichas opresiones– a profundizar en varias tradiciones espirituales y epistémicas simultáneamente. No se pueden dar el lujo de quedarse especializadas en una sola tradición epistémica, se ven obligadas a conocer varias. De ahí que mantengan una crítica múltiple contra el occidentalismo, contra el orientalismo, contra el occidentalocentrismo internalizado en la propia tradición musulmana luego de varios siglos de colonización (lo cual ha modificado en muchos aspectos la propia teología islámica), contra el patriarcado racista de los hombres blancos imperiales y contra el patriarcado de los

hombres colonizados. Este trabajo de descolonización y despatriarcalización en varios frentes al mismo tiempo las ubica muy cerca de las opresiones múltiples que viven las mujeres de color en otras partes del mundo. Las feministas islámicas tienen una similitud enorme con las mujeres negras, indígenas, mestizas, africanas y asiáticas. Aunque todas estas mujeres racializadas comparten múltiples opresiones, la articulación entre estas opresiones es distinta debido a las diversas historias locales, historias coloniales/imperiales, epistemologías y patriarcados. De ahí que tanto la cosmovisión, el pensamiento crítico que generan, así como las estrategias de liberación, no puedan ser iguales entre estas mujeres. Existe una heterogeneidad de cosmovisiones, situaciones y estrategias de liberación.

Pero las feministas islámicas no se quedan en el "anti" sino que producen un pensamiento renovador dentro del islam que genera horizontes utópicos de liberación y descolonización pluriversales. El islam que producen luego de un profundo trabajo de hermenéutica de los textos sagrados y de extraer la ética coránica que constituye la esencia del islam les permite pensar en nuevas lógicas civilizatorias que contemplan pluriversos de justicia e igualdad más allá de la actual civilización occidental. Su profunda espiritualidad islámica las lleva a poner el acento en valores como el amor, la compasión, la misericordia y el compromiso profundo con la justicia hacia los oprimidos independientemente de la identidad racial, étnica o religiosa de las víctimas.

Esto no quiere decir que exista tal cosa como el feminismo islámico en singular. Lo que existe son múltiples estrategias de liberación de las mujeres musulmanas, algunas usando el término "feminismo" y otras rehusando el uso del término. De manera que si usamos el término habría que hablar de feminismos islámicos en plural como un espacio de lucha, contestación y diferencias. No es un espacio homogéneo ni de consenso. De ahí que existan

importantes debates entre ellas. A continuación, varios temas que constituyen diferencias dentro de los feminismos islámicos:

1. El uso del velo: La figura de la "mujer con velo" ha sido usada por los imperios coloniales –desde hace varios siglos– para asumir un discurso de salvación donde los hombres blancos imperiales asumen un discurso colonial, racista y paternalista de salvación de la mujer colonizada de las manos de los hombres colonizados. Hombres occidentales –que han sido opresivamente patriarcales en sus países– hablan como cuasifeministas cuando se trata de colonizar los pueblos del tercer mundo. Es el mismo discurso usado por George W. Bush para invadir Afganistán, y por François Hollande para invadir Mali. Esta obsesión de Occidente de desvelar compulsivamente a las mujeres musulmanas del velo no es nueva, como muy bien explica e historiza una de las feministas islámicas más conocidas en el mundo, Asma Lamrabet. Esto ha sido usado por los imperios occidentales como parte de sus estrategias de colonización. La prohibición compulsiva del velo o su descripción como símbolo de barbarie es una de las estrategias orientalistas de colonización clásica usada por los hombres imperiales occidentales hasta nuestros días. De igual manera, Asma Lamrabet nos dice que esto ha creado una reacción opuesta de parte de los patriarcados colonizados, que han reafirmado e impuesto el uso compulsivo del velo por parte de las mujeres musulmanas. Entre la prohibición compulsiva y el uso compulsivo del velo se debaten los dos patriarcados en lucha: el de los hombres blancos imperiales y el de los hombres musulmanes colonizados. La propuesta de muchas feministas islámicas es que esto es un asunto que cada mujer musulmana debe decidir y no que los hombres deban decidir por ellas. La exégesis del Corán que acompaña sus argumentos lo podrán ver discutido en algunos de los artículos de esta publicación, sin embargo, como bien explica en sus trabajos Houria Bouteldja, muchas mujeres musulmanas,

ante el racismo hegemónico occidental, optan por negociar con el hombre colonizado frente al patriarcado del hombre colonizador, para precisamente empoderarse y que el hombre colonizador no las use como estrategia imperialista de dividir los grupos colonizados para conquistarlos mejor.

El caso francés es emblemático en este nivel. El Estado francés ha prohibido el uso del velo por parte de las mujeres musulmanas en las escuelas y en los espacios de la administración pública republicana. Una mujer no puede trabajar en la administración pública del Estado republicano y usar el velo, una mujer no puede estudiar en las escuelas públicas y usar el velo, una madre musulmana no puede entrar a los predios de una escuela para buscar a sus hijos y usar el velo. Se prohíbe compulsivamente el uso del velo obviando el derecho de cada mujer francesa musulmana a decidir, a partir de su propia conciencia, cómo vestirse. El principio de laicidad es violado diariamente en el nombre de una falsa neutralidad laica. Lo curioso es ver cómo casi todas las "feministas de la diferencia" francesas se fueron del lado del Estado colonial-patriarcal de los hombres blancos franceses contra las mujeres musulmanas, es decir, que el límite del "feminismo de la diferencia" fue la diferencia que representa una mujer musulmana[15]. Esta constituye no meramente una "diferencia colonial" sino una "dominación colonial", donde las feministas occidentales son cómplices junto a sus Estados patriarcales/imperiales de la opresión de las mujeres del tercer mundo dentro del primer mundo. Este tipo de diferencias y debates también lo vemos reproducido en América Latina entre las feministas blancas/mestizas occidentalizadas y las mujeres indígenas, cuando las primeras intentan imponerle a las segundas sus teorías, formas de vida y estrategias de liberación.

---

15 Ejemplo de "feministas de la diferencia" que se posicionaron a favor de la ley del velo son Hélène Cixous y Julia Kristeva.

Una de las mejores respuestas al tema del velo lo escuché de la feminista islámica iraní, Premio Nobel de la Paz, Shirin Ebadi. Al llegar a Francia en medio del debate de la ley del velo, la prensa francesa pensó que ella se aliaría al Estado francés en la lucha por imponer la ley contra el velo. La respuesta de ella fue más radical que las posiciones tomadas por las "feministas de la diferencia" francesas. Ella dijo que en Irán quitarse el velo es el reto al poder, pero en Francia es ponérselo porque ningún Estado puede reglamentar por decreto estatal cómo se viste una mujer. Vindicó el derecho de las mujeres a vestirse de acuerdo a su conciencia y decisión autónoma, de ahí que algunas "feministas islámicas" usan el velo diariamente en el espacio público como parte de una convicción social/espiritual/identitaria, y otras lo usan solamente en momentos en que practican sus rezos. Esa apertura a respetar las diferencias con respecto al uso del velo continuamente o solamente en momentos especiales es algo que las "feministas islámicas" se respetan entre sí. No hay "feministas islámicas" que le digan a las otras feministas islámicas o feministas occidentales cómo deben vestirse.

¿Por qué las feministas de la diferencia no pueden vindicar esta posición? Esto es tema para largo, pero en el fondo del asunto está la reproducción del universalismo patriarcal eurocéntrico de los hombres occidentales, donde se asume la superioridad del pensamiento, las formas de vida y existencia occidentales sobre otras formas de pensar, ser y estar en el mundo. Este universalismo racista-sexista epistémico lo reproducen muchas feministas occidentales, inferiorizando con ello el pensamiento y las formas de existencia de mujeres de culturas "no occidentales". De ahí que las "feministas de la diferencia" impongan el diseño imperial-colonial de "piensas como yo pienso" y "te liberas como yo me libero" como única forma posible de liberación para todas las mujeres del mundo o "no eres verdaderamente feminista". Para muchas feministas de la

diferencia no puede haber un feminismo pluriversal epistémico sino un feminismo universal.

Pero esto que he dicho acerca de las "feministas de la diferencia" aplica igualmente a muchas "feministas de la igualdad". El caso de la española Celia Amorós es paradigmático[16]. Para Amorós el feminismo es de la Ilustración o no es. Es decir, el feminismo tiene que anclarse en el pensamiento patriarcal y occidentalista de los hombres de la Ilustración para poder ser feminista y vindicar el universalismo abstracto de la igualdad. Amorós milita activa y abiertamente contra otros feminismos, incluido el feminismo islámico. La respuesta de muchas "feministas islámicas" es enfatizar en que el concepto de igualdad en la tradición islámica precede al concepto de igualdad de la ilustración del siglo xviii por más de 1.000 años, por tanto, no necesitan de Kant ni de Rousseau para vindicar el concepto de igualdad. Más aún, la igualdad para el feminismo islámico tiene que partir del reconocimiento de la diferencia epistémica, cosmogónica y espiritual, cosa que el feminismo occidental tiene dificultades en reconocer.

2. El uso del término feminismo: Existe un debate entre las feministas islámicas en el uso del término. Hay algunas que no usan el término "feminismo" y otras que sí lo usan. El mismo está tan asociado a un proyecto imperial occidental que algunas prefieren hablar de movimiento de liberación de las mujeres musulmanas. Existen varios puntos a favor de esta posición que es frecuentemente usado por ellas:

a. El movimiento de liberación de las mujeres musulmanas no tiene que justificarse con el término "feminismo", porque la idea

---

16 Hay varios libros en los que ella ha desarrollado el tema de hacer mutuamente excluyente el feminismo y el islam. Uno de ellos es: Celia Amorós. *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*, Cátedra, Madrid: 2009.

de la liberación de la mujer de estructuras patriarcales existe en la tradición del islam de manera autónoma al feminismo occidental. Las luchas de liberación de las mujeres en "Occidente" y fuera de "Occidente" se dieron en la historia simultáneamente. Una lucha de liberación de la mujer no precede la otra.

b. Las agencias de cooperación internacional de los Estados imperiales occidentales imponen el uso del término "feminismo" por medio del chantaje de los fondos de cooperación. Detrás de esto está la imposición de una agenda imperial-colonial que no corresponde con las necesidades de las mujeres musulmanas en los países neocolonizados. El término "feminismo" no es autóctono de los movimientos de mujeres musulmanas.

c. El uso del término plantea una ambigüedad con respecto a Occidente. Hay mujeres que se identifican como "feministas islámicas" más respondiendo a las acusaciones orientalistas eurocéntricas de que el islam es inherente y esencialmente patriarcal que a una agenda propia de liberación despatriarcal y descolonial. Estas "feministas islámicas" viven tratando de demostrarle a Occidente que el islam es moderno porque es feminista, porque tiene concepto de igualdad y porque tiene los mismos conceptos que Occidente. Se trata de mostrar que los musulmanes son "buenos", "modernos" y "civilizados". Aquí tenemos una forma de colonialidad feminista islámica que sería mejor caracterizada como un feminismo occidental disfrazado de islámico o un feminismo colonial. Las que se oponen al uso del término critican radicalmente esta forma de imitación colonizada de Occidente desde el feminismo o de las mujeres occidentales desde el islam. Se trata de un islam colonizado.

Otras reconocen todos los puntos arriba mencionados del término "feminismo", pero igual optan por usar el término "feminismo islámico" para afiliar sus proyectos con los movimientos de liberación de la mujer en otras partes del mundo donde sí

usan el término. Independientemente de si se usa o no el término "feminismo", para una visión descolonial de los movimientos de liberación de la mujer lo importante es la autonomía epistémica y organizativa del movimiento de liberación de las mujeres musulmanas, negras, indígenas, etc., que viven la imbricación compleja de opresiones patriarcales, raciales, coloniales e imperiales y que constituyen realidades muy distintas a las de las feministas occidentales que responden a otros contextos, necesidades y visiones.

3. Cómo entender la modernidad: Como ha quedado ilustrado en el punto anterior, no todos los "feminismos islámicos" son descoloniales. Hay "feminismos islámicos" que intentan abrazar el proyecto de la modernidad de manera acrítica, aceptando el discurso de que el islam tiene que ponerse al día con los "avances" y "progresos" de Occidente y la modernidad. Este tipo de "feminismo islámico" concibe la modernidad como un proyecto emancipatorio y, por tanto, buscan asimilar su "feminismo" a los "feminismos occidentales", mientras tanto, otras "feministas islámicas" entienden la modernidad como un proyecto colonial civilizatorio y, por tanto, vindican una crítica radical de la modernidad eurocentrada, generando una autonomía epistémica y organizativa de los proyectos feministas occidentales. El asunto crucial para un proyecto descolonial es a qué preguntas se está respondiendo. ¿Se está respondiendo desde el islam a las preguntas que se hacen desde el Occidente imperial o se están formulando preguntas propias a partir de los problemas y desafíos particulares de las mujeres musulmanas y de sus cosmovisiones desde la opresión patriarcal en un contexto de opresión colonial-racial? La respuesta a esta pregunta divide el feminismo islámico entre propuestas coloniales de subordinación, asimilación e imitación de Occidente *vs.* propuestas descoloniales de ir más allá del occidentalocentrismo hacia un mundo donde sea posible la multiversidad-pluriversidad dentro del feminismo.

Es importante decir aquí que no es equivalente a ser descolonial el ser antioccidental. Muchos de los movimientos fundamentalistas islámicos, indigenistas o afrocentristas, que se identifican como antioccidentales y anticoloniales, son tan coloniales y occidentalocéntricos como la tradición del fundamentalismo eurocéntrico occidental. Lo que distingue a estos fundamentalismos tercermundistas es que terminan invirtiendo los binarios del fundamentalismo eurocéntico. Si el fundamentalismo occidentalocéntrico dice que la "democracia", la "liberación de la mujer", la "libertad", la "civilización", los "derechos ciudadanos"... son naturales e inherentemente "occidentales", y que el "autoritarismo", el "patriarcado", la "barbarie" y el "despotismo" son natural e inherentemente pertenecientes a las culturas "no occidentales", los fundamentalistas tercermundistas en lugar de cuestionar el binario eurocéntrico y desplazarlo lo que hacen es aceptarlo, normalizarlo, confirmarlo e invertirlo. El invertir lo que hace es dejar intacto el binario fundamentalista eurocéntrico, aceptándolo como natural pero invirtiéndolo: lo que antes se ponía como superior ahora se pone como inferior y lo que antes se ponía como inferior ahora se pone como superior. Si el binario eurocéntrico dice que la "democracia" es "occidental" y el "autoritarismo" es "no occidental", el fundamentalista acepta el binario eurocéntrico pero lo invierte diciendo que la democracia es inferior y que sus Estados autoritarios son formas superiores de autoridad política. Este es el caso del despótico califato (no todos los califatos fueron despóticos) del Estado islámico en Siria e Irak (ISIS). Igualmente, si el binario fundamentalista eurocéntrico dice que la "liberación de la mujer" es inherente a la "cultura occidental" y el "patriarcado" es inherente a la "cultura no occidental", los fundamentalistas aceptan el binario eurocéntrico invirtiéndolo para decir que la "liberación de la mujer" es algo inherentemente occidental e inferior a los sistemas de dominación

patriarcal. En este sentido, los fundamentalistas tercermundistas son, epistémicamente hablando, variaciones del fundamentalismo eurocéntrico. Los fundamentalistas tercermundistas, incluido el fundamentalismo islámico, son creaciones del fundamentalismo eurocéntrico, no solamente porque la mayoría fueron creados financiera y militarmente por Occidente, sino porque epistémicamente hablando reproducen los binarios eurocéntricos invertidos. Los fundamentalistas tercermundistas son variaciones del fundamentalismo eurocéntrico, es decir, que son eurocéntricos. No hacen un desplazamiento del binario para mostrar que existe "feminismo islámico" o "concepciones de liberación de la mujer desde el islam", que existen conceptos y prácticas que producen "democracia islámica" y que es posible pensar en una "economía islámica" aunque en este momento no exista como forma hegemónica en el mundo. Las feministas descoloniales (islámicas o de otras tradiciones) desplazan los binarios eurocéntricos concibiendo una lucha contra la opresión patriarcal de la mujer, siempre relacionándola como principio al anticolonialismo, antiimperialismo y antirracismo.

Igualdad *vs.* justicia: Este es uno de los grandes debates entre las "feministas islámicas". Si bien el Corán tiene concepto de igualdad unos mil años antes de que lo formularan los pensadores masculinos imperiales patriarcales de la Ilustración occidental del siglo XVIII, el debate consiste en la articulación entre ambas categorías. Esto está relacionado con el debate acerca de la modernidad arriba mencionado. El debate es acerca de qué concepto privilegiar entre ambos. Para las feministas islámicas más coloniales, el concepto de igualdad es el concepto más importante. De ahí que digan que el concepto más importante del Corán sea el concepto de igualdad, reproduciendo un concepto occidentalocéntrico de igualdad abstracta. Por otro lado, las "feministas islámicas" más descoloniales enfatizan en el concepto de justicia. De ahí que

destaquen que el concepto más importante de la revelación coránica es el concepto de justicia. Pero si lo dejamos así, parecería una simplificación burda del debate. El debate es más complejo porque la mayoría de las feministas islámicas enfatizan en ambos conceptos, y el debate consiste en su articulación. Para las feministas islámicas más críticas a la imitación colonial del feminismo occidental, la igualdad tiene que subordinarse a la justicia. Hay que decir que una de las prescripciones coránicas para todo musulmán es el hacer justicia a todos los oprimidos independientemente de la espiritualidad, raza, género o cultura de la víctima. Para alguien como Asma Lamrabet, Sirin Adlbi Sibai, Arzu Merali o Houria Bouteldja no se puede absolutizar ni universalizar el concepto de igualdad dejando por fuera el contexto de las relaciones imperiales-coloniales-patriarcales de poder y el concepto ético coránico de justicia. Por ejemplo, para Asma Lamrabet, existen relaciones sociales de igualdad que son injustas, relaciones sociales de desigualdad que son justas, relaciones sociales de igualdad que son justas y relaciones sociales de desigualdad y de igualdad que son injustas. De manera que siempre hay que ver la igualdad y sus relaciones en relación a lo que es justo, en relación a la justicia. No se puede hacer un universalismo abstracto del concepto de igualdad, como hacen algunas feministas occidentales, desvinculándolo del concepto de justicia, porque en el nombre de la igualdad abstracta se pueden estar cometiendo muchas injusticias. Es el caso de algunas "feministas de la diferencia" francesas, donde a nombre de una noción de igualdad absolutista consienten que se imponga una ley injusta que reglamenta cómo una mujer musulmana debe vestirse prohibiéndosele el uso del velo. Aquí, igualdad se reduce a uniformidad y asimilación a un modelo occidentalocéntrico imperialista cultural. No se concibe la igualdad asumiendo las diferencias y desde ahí pensando en lo que sería justo. Se concibe la igualdad como un principio abstracto

que se absolutiza sin tomar en cuenta los contextos de dominación colonial ni las diferencias culturales.

En resumen, el asunto del "feminismo islámico" es complejo. Hay muchos puntos de contención y debate que esta introducción no alcanza a cubrirlos todos, pero que las autoras que aparecen en esta compilación desarrollan en sus trabajos. Las luchas de las "feministas islámicas" constituyen unos de los movimientos de liberación más importantes en el mundo hoy. El paralelismo más cercano a las "feministas islámicas" en América Latina son las feministas negras y las feministas indígenas. Los latinoamericanos tenemos mucho que aprender de ellas.

Ramón Grosfoguel

EL VELO (HIYAB) DE LAS MUJERES MUSULMANAS: ENTRE LA IDEOLOGÍA COLONIALISTA Y EL DISCURSO ISLÁMICO: UNA VISIÓN DECOLONIAL[1]

ASMA LAMRABET[2]

Instituto Rabita al Mohammadia des Oulémas du Maroc[3], Marruecos

Hemos elegido el tema del velo (hiyab) de las mujeres musulmanas porque es central en el debate feminista contemporáneo, pero también en el debate intelectual en general sobre el islam y Occidente. Este aspecto parece expresar el corazón del conflicto entre dos visiones antinómicas: la del discurso neoorientalista de una cierta visión hegemónica occidental y la de cierto discurso

1 Este artículo forma parte de la investigación realizada en los años 2012-2013 como parte del Centro de Estudios Femeninos e Islam del Instituto Rabita al Mohammadia des Oulémas du Maroc.

2 Médica marroquí, trabaja actualmente como hematóloga en el Hospital Avicena de Rabat. Comprometida desde hace varios años en el estudio y la reflexión sobre la temática de las mujeres en el islam, su trabajo se centra esencialmente en la relectura de los textos sagrados desde una perspectiva femenina. En febrero de 2011 fue nombrada Directora del Centro de estudios femeninos en el islam, dentro de la institución religiosa Rabita Mohammadia en Marruecos.

3 Centro de Estudios Femeninos e Islam.

islámico mayoritario. Pero debemos anticipar diciendo que la obsesión con el simbolismo del hiyab en los discursos contemporáneos (occidental e islámico) ha contribuido, en forma compleja, a dibujar un nuevo espacio donde las mujeres musulmanas están trabajando por una redefinición de los términos de su presencia en el espacio público. Al hacerlo, desafían nociones del hiyab tanto islamistas[4] como orientalistas, dándole así nuevo significado y valor simbólico.

En las últimas décadas, el hiyab se ha convertido en la arena donde se han enfrentado islamistas y feministas seculares. Para los islamistas, el hiyab representa toda la identidad islámica y es símbolo de autenticidad religiosa. Se entiende como un mandato divino que protege a las mujeres y define su lugar en la sociedad. En contraste, para las feministas laicas, el hiyab representa la opresión de las mujeres: es un mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos. En efecto, "el velo" de las mujeres musulmanas es ahora considerado como el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente. Esta práctica también es considerada e interpretada por la visión neoorientalista como símbolo de la separación entre el espacio moderno del "desvelarse" y el arcaísmo como un espacio del "velarse" o de la "ocultación".

En la visión islámica "velarse" es emblema de identidad, la prueba de la continuidad, la conservación y la preservación del espacio normativo identitario islámico y su perennidad. Así se marca el contraste: en la ideología modernista ponerse el velo es estar fuera de la modernidad, mientras que en la visión islámica es

4 Por "islamistas" entendemos, en general, la visión del islam político como se presenta ahora en la mayoría de las sociedades musulmanas, al tener en cuenta que este "islam político" no es homogéneo y que existen diferentes movimientos políticos, pero en general la ideología islamista sobre la cuestión de las mujeres, y especialmente sobre esta temática, es la misma y trasciende todas las dinámicas del islamismo.

echar raíces en el espacio de la identidad islámica, es decir, estar dentro del espacio de la "resistencia" a la occidentalización del mundo. Así, "desvelarse" para los primeros es "modernización" y "emancipación", mientras que para los segundos es "traición".

Hay un "impensado" entre la cuestión de la visibilidad y el cuerpo de la mujer y toda la definición de la modernidad y sus expresiones. El cuerpo de las mujeres musulmanas parece hoy encarnar el lugar de tensión entre las representaciones de la modernidad y las de la antimodernidad. Quisiera hacer aquí una pregunta pueril: ¿por qué son las mujeres musulmanas solas quienes deben llevar el "peso" de esta visibilidad múltiple? ¿El de la modernidad o del islam?

Pero ¿cuál es la razón de este temor detrás del "velo"? ¿Puede ser el hecho de tratar de hacer "invisible" –y con mucha visibilidad– la relación entre la esfera privada y pública? ¿O puede ser el exceso de "pudor" que desafía las relaciones "modernas" entre hombres y mujeres? O bien, ¿el miedo a la islamización insidiosa de las sociedades contemporáneas?

El velo es finalmente el lugar de todas las contradicciones, porque a la par que oculta, expone la vulnerabilidad del ideal igualitario, de las diferencias y de la relación dominante-dominados, pero también muestra la incoherencia del imaginario interpretativo musulmán sobre el cuerpo de las mujeres musulmanas.

Como mujer musulmana, y en una doble crítica, decolonial e interna al discurso islámico, me pareció importante deconstruir tanto la visión neoorientalista inherente a la ideología feminista dominante como aquella visión en "espejo" del discurso islámico tradicionalista refractario a toda visión reformista.

Perspectivas históricas y el protagonismo político del hiyab en el mundo musulmán

El debate sobre el hiyab en el discurso islámico es un fenómeno reciente; data del siglo XIX y del encuentro musulmán con las potencias coloniales. Es entonces cuando vemos el surgimiento de una nueva producción literaria en la que el hiyab adquiere una nueva dimensión y se convierte en marcador de la identidad musulmana y en elemento de la fe. Hasta principios del siglo XIX pueden resumirse brevemente las costumbres de vestido entre las mujeres árabes y musulmanas en una variedad que iba desde el haik, los jellabas, el chador, el niqab, el velo largo negro, blanco o pañuelos de colores rústicos, etc... (la particularidad aquí es que la mayoría de esos vestidos cubrían el rostro de las mujeres). Todo eso refleja la diversidad geográfica que se mezclaba con la cultura religiosa, como en otras regiones del mediterráneo, incluyendo Sicilia, sur de España, etc... (por ejemplo, en Marruecos era imposible diferenciar a las mujeres judías de las musulmanas por el vestido: la jellaba fue inventada por los artesanos judíos marroquíes).

Se pueden destacar dos polos geográficos donde nació el debate sobre el hiyab: Egipto e Irán; y podemos resumir las principales evoluciones de la cuestión del hiyab en cuatro fases:

1) Durante el periodo de la colonización de la mayoría de los países árabes

Hacia finales del siglo XIX en Egipto, un país sometido a la colonización británica, se levantó el primer debate sobre el velo de las mujeres. De hecho, el gran gobernador de Egipto, Mohamed Ali Pasha, envió tres expertos religiosos de al Azhar a París –centro del mundo civilizado del momento– para que se introdujeran al

progreso científico y académico avanzado de Occidente. Entre esos tres religiosos se encontraba el jeque Rifa'a al Tahtawi, quien a su regreso de París fue el primero en levantar la polémica al escribir un libro donde describía sus análisis y las impresiones de su experiencia en la ciudad luz, concluyendo que la *mixité* (participación social de hombres y mujeres) y la autonomía de las mujeres occidentales no era sinónimo de decadencia moral, como se veía comúnmente en la visión oriental o árabe[5]. En su libro, aprobado por el imán de al Azhar de la época y del gobernador de Egipto, criticaba fuertemente las prácticas islámicas de su contexto, como el repudio, la poligamia y la prohibición de la participación social y política de las mujeres a través del uso del hiyab (como el velo que cubre la cara o *veil face*). Una gran controversia siguió a la publicación de este libro, y también a otros autores egipcios que pedían la liberación de las mujeres de este tipo de hiyab.

Pero fue sin duda el libro del duque D' Harcourt, texto típico de los orientalistas de la época[6] –donde el autor hacía una crítica virulenta a la situación de la mujer en Egipto, al hiyab, a la reclusión y a la discriminación de las mujeres–, el detonante de un gran y profundo debate acerca de las mujeres en los países musulmanes, en particular y por la crítica del hiyab como vestido de la mujer, pero también entendido aquí como una reclusión de las mujeres.

Fue alrededor de 1900 –y debido a la controversia que siguió a la crítica del libro del orientalista y otros que denunciaban la condición de reclusión de las mujeres con el hiyab– que apareció la segunda ola de debate sobre el hiyab y la condición de la mujer con el libro de Qasim Amin, *Tahrir al mar'a* (*Liberación de la mujer*), donde el autor condenaba firmemente las tradiciones misóginas que

---

5 Rifa'a al Tahtawi. *Takliss al Briz Fitalkhiss Bariz.* (S.e.), El Cairo: 1872.

6 Charles-François-Marie D'Harcourt. *L'Egypte et les Égyptiens*, Éditions Plon, Paris: 1893.

oprimían a las mujeres en nombre del islam y mostraba que no era el islam lo que imponía la marginalización femenina, sino la cultura y la tradición.

Debe entenderse aquí que Qasim Amin criticó el hiyab como velo de la mujer (tanto el niqab o burqa como el velo del rostro), y afirmó que el "desvelo" –es decir, mostrar el rostro– así como la participación en el espacio público no era antiislámico. Amin defendió la idea del "desvelo" como símbolo de la participación social y política de las mujeres[7]. Este libro de Amin marcó sin duda uno de los momentos cruciales de la historia de las mujeres y del hiyab. La polémica fue intensa e internacional y generó ¡más de cien libros como respuestas críticas a su trabajo! Este es el punto de partida de un debate que aún hoy no ha terminado, pero primero tenemos que poner este debate en el contexto de la época: era un Egipto y un mundo árabe bajo la dominación colonial. Por consiguiente, lo que representara este mundo colonial era percibido como "extranjero", antiislámico, como necesariamente inaceptable por el hecho de venir de un colonizador que había llegado a robar las riquezas de los países colonizados. Toda la relación entre la colonización y la emancipación de la mujer ha estado marcada por este proceso histórico que sigue vivo en otras dimensiones entendidas como otras formas de alienación.

El "desvelo" y la "emancipación" eran percibidos como conceptos producidos por el opresor, y por eso iban naturalmente contra la nación y contra la religión. Así que eran tiempos de intensa tensión política. Quassim Amin fue condenado –y quienes estaban de acuerdo con él– ¡por "alta traición" a los valores de la nación! Aceptar las ideas de los colonizadores era traicionar la nación y al islam, y

7 Mohamed Ahmed Ben Ismail Almuquadim. "Aoudatou al hijab", vol. I, Tarikh Maarakat al Hijab wa al Soufour"(s.f), pp. 20-25.

rechazar esos ideales occidentales era demostrar nacionalismo y la pertenencia al islam.

Es de destacar aquí el hecho de que el colonizador haya contribuido en gran medida a la instrumentalización de la causa de las mujeres a través de este concepto del velo o hiyab. Las historias sobre la inferioridad de las sociedades musulmanas se han centrado principalmente sobre el tema de las mujeres que estaban consideradas como oprimidas. Estas historias eran bastante útiles para el imperialismo europeo, porque en algunas partes legitimaron su conquista colonial como misión civilizadora. El hombre europeo no solo debía llevar la civilización a estas sociedades, sino también "salvar" a las mujeres de la opresión y la decadencia impuestas por el hombre nativo. Es todavía la lógica que se sigue en nuestra época, donde George W. Bush y su esposa Laura Bush justificaron su presencia en Afganistán por salvar a las mujeres del *burqa*, y el presidente François Hollande dijo –también para justificar la intervención militar de su país en Malí– que: "Francia está en Malí para que las mujeres de Malí sean libres". Es exactamente lo que Gayatri Spivak denunciaba: "Cómo los hombres blancos salvan a las mujeres negras de los hombres negros" (*White men saving Brown women from Brown men*).[8]

De manera similar, Lord Cromer, cónsul general de Gran Bretaña en Egipto durante veinticuatro años, encarnó este tipo de ideología colonial con toda su fuerza. Firme opositor al movimiento femenino y al sufragio de las mujeres en su propio país[9], sin embargo, para las mujeres musulmanas se presentó como un fuerte defensor de la "liberación" de las musulmanas del uso del velo y en

---

8 Gayatri Chakravarty Spivak. *Can the subaltern speak?: Reflections on The history of an idea*, Columbian University Press, Columbia: 2010.

9 Leila Ahmed. *A quiet revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, Yale University Press, New Haven: 2011.

contra de la segregación de las mujeres. Al respecto, dijo: "La situación de la mujer no solo en Egipto, sino también en todos los países mahometanos es, en sí misma, un obstáculo fatal para su desarrollo y su elevación al rango de las naciones civilizadas".[10]

Mientras que Lord Cromer repetía su retórica sobre la "emancipación" de las mujeres colonizadas, en la práctica no hacía absolutamente nada para mejorar su situación, al contrario, no quería invertir el dinero de su Gobierno en la construcción de escuelas para la educación en Egipto, a pesar de la alta demanda en aquella época. Incluso se negó a proporcionar fondos para una escuela de Medicina para mujeres, creado en 1830, aceptando solo dar dinero a los de la formación de matrona.[11]

Argelia, en la década de 1950, fue el escenario de unos actos que se repetían:

> Los líderes de la administración francesa en Argelia han puesto la mayor parte de sus esfuerzos sobre el velo en este caso diseñado como un símbolo del estatus inferior de la mujer argelina (…) La administración dominante a través de las esposas de los dignatarios militares tomará medidas concretas para defender a las mujeres argelinas humilladas y clausuradas… Invitan a las mujeres argelinas a "indignarse" y a jugar un papel fundamental en contra de sus velos y su reclusión (¡cada dosis de sémola distribuida a las pobres mujeres correspondía a una dosis de indignación en contra del velo y de la opresión de las mujeres!) (…) La administración colonial invirtió fuertemente en esta lucha puesto que ganar la confianza de las mujeres y su adhesión a los valores de la administración colonial es

10 Félix Boggio Éwanjé Épée et Stella Magliani-Belkacem. *Les Féministes Blanches et l'Empire*, La Fabrique Éditions, Paris: 2011.

11 *Ibid*.

una conquista real sobre los hombres y luego una conquista sobre la cultura argelina al fin de destruir su estructura social.[12]

Las ceremonias del "desvelo" eran famosas:

Manifestaciones masivas organizadas por el ejército militar en la ciudad a partir del 18 de mayo de 1958, dirigidas por las esposas de los generales como la señora Massu, ¡quien estaba comprometida plenamente en la batalla contra el velo! En varias ciudades de Argelia había los mismos escenarios teatrales de mujeres con velo, quienes caminaban en el desfile organizado en lugares ceremoniales, para "desvelarse" en público.

Un cartel publicado por la oficina 5 de la acción psicológica del ejército francés (1957-1960) proclama: "¿No te ves guapa? Desvélate!".[13]

Es importante destacar aquí el hecho de que todas esas manipulaciones no han funcionado y que, a pesar de todo, las mujeres han jugado, al contrario, un papel muy importante en la lucha contra el colonizador en todos los países árabes. Estas "puestas en escena" no quedaron en el pasado; las hemos visto en los últimos años, como en Nueva York, el 10 de febrero de 2001, durante la celebración del Día de la Victoria en el Madison Square Garden, donde una joven afgana (portavoz del movimiento Rawa) que llevaba una *burqa* fue llevada solemnemente hasta un escenario donde la influyente presentadora de televisión, Oprah Winfrey, le dio la bienvenida y poco a poco le quitó la *burqa*. Así, esta mujer afgana era salvada por

12 *Ibid*.

13 *Ibid*.

la icónica norteamericana, quien la llevó del espacio oscuro del velo al espacio moderno y luminoso.[14]

En Irán, Reza Shah se embarcó en una política de prohibición del velo o kashf-e hiyab, como parte de su programa de modernización y secularización de Irán. La política alcanzó su punto máximo en 1936 con una ley que declaró culpable de delito a una mujer que llevaba chador o pañuelo, y se detuvo o arrancó por la fuerza el velo a las mujeres que desafiaron esta ley.[15]

El objetivo declarado era promover los derechos de las mujeres y su liberación, ¡y se suponía que la sustitución de los vestidos tradicionales de las mujeres por estilos occidentales llevaría a las mujeres a una mayor participación en la sociedad! Entendemos por qué a finales de 1970, para muchas mujeres, el hiyab representaba lo que los Pahlavi habían rechazado, es decir, un símbolo de la opresión y de retraso, y se transformó en marcador de la protesta y de una nueva identidad islámica.

2) El periodo de las revoluciones nacionalistas y los movimientos independentistas

Durante la época del imán Mohamed Abdu y el movimiento del reformismo religioso empezó a deconstruirse la visión tradicionalista islámica hacia las mujeres, y al mismo tiempo se luchó contra la visión colonialista. Los nacionalistas árabes, como Saad Zaghloul, promovieron la participación social de las mujeres en movimientos de liberación e independencia. A partir de entonces, el "desvelo" o quitar el niqab y salir a la calle sería legítimo, aun cuando seguía

---

14 En http://www.rawa.org/vday.htm

15 Ziba Mir Hosseini. "The politics and hermeneutics of hijab in Iran: From Confinement to Choice", *Muslim World Journal of Human Rights*, vol. 4, Issue 1, Article 2, 2007.

siendo criticado por los conservadores y los primeros seguidores del Movimiento de la Hermandad Musulmana.

La participación de las mujeres empezó a cobrar importancia, y Houda Chaarawi fue una de las primeras intelectuales en quitarse el niqab en público como acto de doble liberación: contra el colonizador y contra la ignorancia y la cultura patriarcales. Fue el fin de una ideología, donde empezó a ser común dejar el hiyab y ajustarse a la vestimenta occidental.

3)El renacimiento religioso y la emergencia de los hermanos musulmanes (1928): (el ejemplo de Zaynab al Ghazali)

El hiyab empezó a tener otra connotación, esta vez como argumento religioso, una ética islámica del vestir, y el símbolo de modestia y de compromiso moral religioso (*iltizam*) pasó a ocupar un lugar central. No se trataba ya de cuestionar la reclusión de las mujeres (niqab, etc.), sino que era el tiempo de afirmar el velo como manera de cubrirse, también llamada hiyab. Por lo tanto, se desplazó el significado de hiyab como aislamiento o reclusión al hiyab como compromiso religioso y moral. Era una ética de ocultación de las apariencias femeninas, por la cual las mujeres querían ser valoradas sobre todo como seres humanos. Cabe señalar que si bien se toleraba la participación social, la mezcla entre hombres y mujeres todavía estaba prohibida en la visión de los hermanos musulmanes, y la participación social de las mujeres estaba restringida al espacio de la Dawa o del proselitismo.

En la década de 1950, con el Gobierno del presidente Gamal Abdel Nasser se dio un periodo de conflicto ideológico entre el movimiento de los hermanos musulmanes y los seculares. Es importante notar aquí que, entre las condiciones y pactos que trataban de ponerse entre ambas partes, había la condición de los hermanos

musulmanes de imponer el velo a todas las mujeres[16]. Después del fracaso de las negociaciones, hubo la represión de los hermanos por parte del presidente Abdel Nasser, lo que marcó el inicio de la radicalización del movimiento, dentro de lo cual se destacó la focalización del discurso del islam político sobre el tema del cuerpo de las mujeres. Así, el concepto de hiyab se tornó ideológico y político más que religioso.

4) La derrota o fracaso del panarabismo y el surgimiento de la religión como forma de resistencia: periodo de 1967-1990, y la revolución en Irán

Durante este periodo se confirmó el retorno progresivo del hiyab (velo o pañuelo) en el campus universitario. La educación de las mujeres era importante y la requerían todos los movimientos islamistas, pero seguía la idea de que era necesario no mezclar hombres y mujeres, y la instrucción seguía siendo rigorista. La revolución islámica de Irán fue también el momento de emergencia del chador (vestimenta tradicional) como símbolo de la opresión teocrática, y mientras en 1936 el sah de Irán prohibió el velo, con la revolución de Jomeini en 1983 se hizo lo contrario: "se impuso" el velo en nombre de la religión. Pero al mismo tiempo, las primeras mujeres que reivindicaron el feminismo islámico fueron las iraníes, quienes en torno al velo desarrollaron un nuevo discurso del velo como "derecho" y criticaron su imposición por el Estado.[17]

Aquí es interesante ver cómo en Irán había dos argumentos diferentes en torno al hiyab: la versión de ulemas como Motahari y la del intelectual Shariati. Motahari reelaboró las dos razones principales

---

16 Video interesante en donde Gamal Abdennaser cuenta la historia: https://www.youtube.com/ watch?v=DxKn6gBL-e8

17 Ziba Mir Hosseini; "The politics and hermeunetics...", *loc. cit.*

que subyacen a la noción del *fiqh* clásico (jurisprudencia islámica), del hiyab como confinamiento, es decir, el cuerpo de la mujer como *awra* o "ilícito", y la presencia de la mujer en la sociedad como *fitna* o tentación. De acuerdo con esa visión, una mujer sin hiyab estaba indefensa y desprotegida[18]. Asimismo, redefinió la construcción clásica del *fiqh*, pero mantuvo la idea de que la sexualidad femenina es un peligro para la vida social. No es la presencia de las mujeres la fuente de desorden, tentación o *fitna* en la sociedad, sino más bien su "deseo innato de mostrar su belleza" lo que provoca el deseo sexual en los hombres, que no pueden controlarse. El hiyab, entonces, es una protección de las mujeres contra la agresividad sexual de los hombres para mantener intactos el orden social y la moral. Esto ponía la carga de la moral social sobre el cuerpo de la mujer y su vestido.

Shariati, por otro lado, no produjo un texto sobre el hiyab ni participó de la lógica del *fiqh*; más bien consideró esos argumentos estériles e irrelevantes para su visión del islam. Él abordó el tema de manera indirecta en sus conferencias, ofreciendo un significado del hiyab que lo transformó de un símbolo de la tradición a un símbolo de revolución. Shariati distinguió entre dos tipos de hiyab: el tradicional y el de la revolución. El primero o tradicional hiyab no tiene valor para Shariati, ya que las mujeres que lo usan no han hecho ninguna elección consciente, sino que lo usan porque sus madres lo han usado. El segundo lo usan las mujeres por elección consciente y con el deseo de recuperar su identidad y su fe. Con este hiyab, esta generación quiere decir al colonialismo occidental y a la cultura europea: "Hace cincuenta años que ha intentado y planeado convertirme en una seudooccidental, pero con este vestido le estoy

---

18 *Ibid*.

diciendo "NO" a usted, estoy deshaciendo cincuenta años de su proyecto: '¡Usted no puede cambiarme!' ".[19]

En el resto del mundo islámico –y precisamente en el mundo árabe– entró en escena en los años 1990 una nueva generación independiente y no politizada de predicadores religiosos, como el muy afamado Amr Khaled, que va a orientar la mayor parte de su discurso sobre el hiyab islámico como criterio de piedad obligatorio y esencial y de valorización identitaria para la mujer musulmana.[20]

Las mujeres comienzan a velarse por elección propia, es decir, convencidas por el discurso repetitivo de los "ulemas" sobre la necesidad de velarse como símbolo de religiosidad prioritario para una mujer musulmana. La propagación de este fenómeno fue el resultado de la cooptación del tema del velo por el islam político y el discurso religioso conservador, en general, lo que hizo del hiyab un tema estratégico en su *dawa* o proselitismo, es decir, en su acción sociopolítica.

Aquí, como se vio el hiyab como "protección" contra el colonizador, hoy se lo ve como "resistencia" contra la globalización, las políticas hegemónicas de Occidente y sus valores degradantes… El hiyab es un concepto mayor dentro de la estrategia de resistencia y del discurso moralizante rigorista en general, como es el caso de las libertades individuales, de la moral, el arte. Este hiyab, finalmente, encarna toda la identidad islámica, y el cuerpo de las mujeres es el campo de batalla de todas las ideologías de resistencia.

---

19 *Ibid.*

20 Artículo de Amr Khaled donde explica cómo la mujer es "una perla" que debe ser protegida: http://www.islamdoor.com/k5/loloah.htm

¿Qué dicen los textos fundacionales del islam?

Es difícil entrar en una discusión teológica exhaustiva sobre el tema, pero voy a tratar de citar los conceptos utilizados por el Corán cuando trata de la vestimenta o de lo que parece tener relación con el cuerpo:

1) Ghad al Bassar y Hafd el faraj[21]: "Di a los creyentes que bajen la vista con recato y protejan sus intimidades". Para las mujeres y los hombres se trata de "bajar la mirada" y "proteger las partes más íntimas del cuerpo", es decir, guardar cierto pudor con la mirada e impedir la desnudez.

2) Hiyab: No corresponde en el Corán a un concepto relacionado con la apariencia física o, como está entendido hoy, con el pañuelo. Este término se usa siete veces en el Corán, pero siempre significa "separación o cortina". Se usó una vez en el caso de las mujeres esposas del profeta, donde se pedía a los creyentes que hablaran con ellas detrás de un hiyab –separación o cortina– y eso se debe al contexto de la época y por respeto a la privacidad del profeta y de sus mujeres:[22]

> ¡Creyentes! No entréis en las habitaciones del Profeta a menos que se os autorice a ello para una comida. No entréis hasta que sea hora. Cuando se os llame, entrad y, cuando hayáis comido, retiraos sin poneros a hablar como si fuerais de la familia. Esto molestaría al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza. Alá, en cambio, no se avergüenza de la verdad. Cuando le pidáis un objeto hacedlo desde detrás de una cortina. Es más noble para vosotros y para ellas.

---

21 Corán. 24: 30.

22 *Ibidem*. 33: 53.

3) *Khimar*: (pañuelo o velo)[23]

> Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo (*khimar*) y no exhiban sus adornos (zinatiuhouna) sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos.

Aquí se pide a las creyentes que se cubran el pecho y el cuello (el *jayb*) con los bordes del pañuelo (*yadribna bi khumurihina ala juyubihina*). Y también que no muestren su "belleza" (*zina*) a los hombres que no sean de su familia. No se detalla más cuál es esta belleza. Aquí se puede interpretar de diferentes maneras, porque no se ve exactamente unas normas descriptivas fijas, pero la mayoría de los ulemas lo han interpretado como una prescripción que impone que lo único que debe verse es el rostro y las manos.

4) *Jilbab*[24]: "¡Profeta!, di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto (*jilbab*). Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas". Se trata de un traje largo y amplio típico de la cultura de la península arábiga. Este versículo fue revelado en un contexto particular donde las primeras creyentes que iban por la noche a la mezquita eran asaltadas por los hombres. La mayoría de las interpretaciones afirman que fue una medida para protegerlas y para que fueran reconocidas como creyentes.

5) *Libass atquwa*: "Vestido de la piedad" o de la "interioridad" por las mujeres y los hombres.[25] "¡Hijos de Adán!, hemos hecho bajar para vosotros una vestidura para cubrir vuestra desnudez y para

---

23 *Ibidem*. 24: 31.

24 *Ibidem*. 33: 59.

25 *Ibidem*. 7: 26.

ornato. Pero la vestidura de la piedad (taqwa), esa es mejor". Aquí la importancia se da a la interioridad o "*taqwa*" y no a las apariencias.

Conclusión

El Corán transmite en filigrana algunas directrices y orientaciones generales sobre lo que debemos llamar más bien "una ética" y no unas "normas" en relación con el cuerpo[26]. Esta ética se dirige por igual a mujeres y hombres, pero hay dos versículos específicos para las mujeres (*khimar y jilbab*). Estos son también los dos únicos versos que evocan una ética del vestido, sin entrar en detalles de menor importancia que se pueden encontrar hoy en día con una precisión meticulosa en los libros dirigidos a las "practicantes musulmanas".

Lamentablemente, hoy en día, toda esta ética coránica se reduce a un comportamiento codificado sobre el cuerpo de las mujeres, dirigido solo a ellas. A cómo deben ir cubiertas, al color y grosor de la tela, la uniformidad del vestido etc..., sin embargo, dado que el Corán no insiste en una manera específica de vestirse la mujer, sería muy simplista analizar esos versículos sin tener en cuenta la orientación general del mensaje espiritual, que es más bien una ética global de "decencia", "respeto", "moderación" y "sobriedad" dirigida tanto a hombres como a mujeres.

Para las mujeres, la formulación general y sutil en torno a cierta "apariencia" es prueba de la gran "flexibilidad" que ofrece el mensaje espiritual a las mujeres para que puedan conciliar sus creencias espirituales y sus respectivos contextos sociales. El Corán no impone ninguna codificación o legislación acerca de la necesidad

---

26 Para ver más detalles sobre esta temática en el Corán véase: Asma Lamrabet. *Femmes et Hommes dans le Coran: quelle Égalité?,* Éditions al Bouraq, France: 2012.

de un "uniforme" religioso que sería estrictamente "islámico" (*libass sachar'ii*) como se afirma en el discurso tradicionalista.

La primera intención espiritual no era determinar los estándares rígidos de cómo vestirse de una vez por todas, sino más bien "recomendar" una "actitud" o más bien una "ética" de la ponderación en el comportamiento, lejos de la cultura del consumo y del materialismo excesivo como el que vivimos actualmente en nuestras sociedades ultraconsumistas.

¿Qué dice el *fiqh* o la jurisprudencia islámica?

Dentro de los libros del *fiqh* no se utiliza el término hiyab. Se aborda más bien el tema de la protección (*sitr*), tanto para hombres como para mujeres, en dos contextos: en primer lugar, durante las oraciones; en segundo lugar, hay textos sobre Ghad al Bassar o, como se ha interpretado, "normas de comportamiento" entre hombres y mujeres antes del matrimonio.

Las normas relativas a cubrir el cuerpo durante la oración se discuten en el Libro de Oración, y han sido objeto del *ibadat* (actos rituales/adoración), mientras que los del Ghad al Bassar vienen bajo el Libro del Matrimonio, y caen bajo lo que se llama *mu'amalat* (actos sociales).

Hay, sin embargo, otra noción del velo en los textos del *fiqh*, que permanece implícita, y es el hiyab como "confinamiento". Esta idea se basa en dos construcciones jurídicas: la primera define todo el cuerpo de una mujer como *awra*, es decir, una fuente de vergüenza que debe ser cubierta, tanto durante las oraciones (delante de Dios) como en público (ante los hombres), y el segundo define la presencia de las mujeres en público como fuente de *fitna* o el caos y una amenaza para el orden social.

La conclusión de todo esto es que el cuerpo de la mujer debe estar cubierto en todo momento, y la mejor manera de asegurar esto es el "confinamiento" o la reclusión. Ambas construcciones reflejan la práctica de la época durante las leyes de los Abasí, y representan una respuesta a la presencia en público de las mujeres esclavas, que no deben cubrirse, a fin de distinguirlas de las mujeres libres. Esta interpretación jurídica de la distinción entre mujeres libres y esclavas es a mi parecer el punto más débil del argumento de los ulemas clásicos, y va en contra de los principios coránicos que prohíben todo tipo de discriminación social, racial u otra.

El discurso contemporáneo sobre el hiyab

En resumen, podemos decir que en los últimos años hay un nuevo discurso islámico sobre el hiyab, con dos argumentos contradictorios: el primero, defendido por la mayoría de los ulemas sunníes y chiitas, que es una readaptación de la noción clásica del *fiqh* dentro de la cual el hiyab no es visto como una reclusión, sino más bien como una afirmación de "protección", cuyo verdadero propósito es asegurar que las mujeres puedan participar en la sociedad, pero mientras estén "protegidas" por este hiyab. El segundo argumento, popularizado por los militantes del islam político, pero también por intelectuales y otros, ha convertido el hiyab de un símbolo del tradicionalismo y del retraso en un símbolo de protesta política y del emblema de una nueva identidad.

También hay que destacar el discurso de los reformistas (chiitas o sunníes), que representa la minoría, para quienes el hiyab no es obligación (*wajib*), sino recomendación (*mostahab*). Lo que es obligatorio para hombres y mujeres es la cubierta del *awrah* (intimidad), pero no hay consenso entre los juristas en cuanto a lo que constituye esta intimidad o awrah o si para las mujeres incluye el cabello.

Afirman que los versículos coránicos y las tradiciones auténticas no denotan obligación, sino recomendación. Y hay también quienes aseguran (Jamal al Banna, Mohamed Talbi, Hassan Tourabi, etc.) que el hiyab no es ni prescripción ni recomendación.

Podemos decir que las nociones contemporáneas sobre el hiyab se basan en diferentes lecturas del islam y de los textos sagrados y las diferentes construcciones jurídicas. Van desde la noción de "obligación-protección", que ofrece una justificación y razón de ser diferente del *fiqh* clásico, y que afirma que el hiyab es un precepto religioso y un deber y una obligación de las mujeres musulmanas, hasta la noción de "recomendación-elección", que deja a las mujeres el derecho de elegir la medida y la forma de cubrirse de acuerdo a su propia conciencia y convicción religiosa.

Pero no se puede hablar de "libertad de elección" por las mujeres cuando dentro del discurso islámico ortodoxo se dice que este velo es una obligación divina o religiosa. Eso no deja otra elección, a quienes quieren ser practicantes, más que la de llevarlo sin libertad o convicción verdadera. Entonces hay que hablar de las otras posibilidades de interpretaciones del texto para dejar a las mujeres el derecho de elegir de manera clara lo que mejor les convenga.

Pero lo más importante aquí –y mi crítica va en este sentido más que todo– es la reducción de la totalidad de esta ética global del Corán sobre este tema del cuerpo al concepto del hiyab o velo. Eso es exactamente lo que sucedió en la historia islámica, ya que al enfocar todo el mensaje en el comportamiento del vestido de las mujeres solamente a la obligación de "ocultar" y "velar " su cuerpo, hemos llegado, dentro del mundo musulmán, a hacer de este símbolo espiritual un verdadero símbolo de opresión que es difícil de reparar.

Para las mujeres musulmanas de hoy, el verdadero desafío es encontrar el espíritu liberador del mensaje espiritual del islam. El uso del velo no es una finalidad espiritual en sí mismo. Quienes

no "perciben" la necesidad de ponerse este velo tienen la libertad de elegir vivir su espiritualidad de manera diferente. Y quienes "sienten" la necesidad de seguir esta norma y la viven como una experiencia profunda de intimidad e interioridad con el Creador tienen también la libertad de vivir su espiritualidad dentro de esa ética. En ambos casos, se trata de vivir su espiritualidad según el mismo proceso de liberación y de convicción propias.

Está claro que el objetivo principal del Corán es incitar a hombres y mujeres a liberarse de todas las alienaciones materialistas y de los códigos de seducción, específicos a cada tiempo y contexto, y que siempre encontramos como productos concretos de las ideologías dominantes recurrentes a lo largo de la historia de la civilización humana.

El Corán invita a hombres y a mujeres a apropiarse de una cultura de la decencia y del respeto mutuo: "el mejor vestido es sin duda la *taqwa*, o piedad (*libass a taqwa*), es decir, el vestido de la humanidad de la clemencia y de la compasión… Esto es un signo de Dios...". Este verso resume sin duda el principio ético del islam, que hay que aprender y poner en práctica hoy en día en este gran caos del consumo libertario, de la exuberancia, del culto a las apariencias, de la arrogancia, y del egoísmo. *Libass a taqwa* es el vestido de la interioridad que se refleja inevitablemente en la exterioridad de los actos y las acciones de cada hombre y de cada mujer. Es esta ética de la interioridad, de la rectitud moral y de la decencia, que es preferible a los ojos del Creador.

Se trata, pues, de dar la libertad de expresión a las mujeres musulmanas y el derecho de reapropiarse la libertad de elección como un derecho fundamental y dejar de reducir toda la espiritualidad de la musulmana a su manera de vestir. También es importante recordar que las mujeres musulmanas pueden elegir sin tener que tolerar ni aceptar ambos discursos simplistas del neoorientalismo o aquel de

la ideología religiosa de los predicadores radicales del discurso islámico.

Debemos comprender que muchas de quienes llevan el velo hoy en día lo hacen por la observación de las normas religiosas junto con una búsqueda de la realización personal, de la ética y de su plena fe. Es precisamente esta conexión entre la práctica religiosa y la autoconstrucción personal positiva la que contradice el maniqueísmo que opone la modernidad a la religión, particularmente el islam.

Podemos concluir diciendo que es legítimo que las mujeres musulmanas de hoy cuestionen tanto la modernidad y la emancipación, como la manera en que han sido y siguen siendo manipulados dichos conceptos por los discursos ideológicos hegemónicos universales y las estrategias geopolíticas. Así mismo, es legítimo que cuestionen la interpretación única y consensual de los textos religiosos.

Hemos visto en el caso del velo cómo esos textos presentan en principio una gran latitud interpretativa, es decir, no son fijos ni cerrados de manera absoluta... Y nadie tiene el derecho de cerrar la interpretación de un mensaje espiritual. Debemos aquí reivindicar el derecho a la diversidad interpretativa y su democratización. Ya no podemos tolerar más el hecho de que la cuestión del sentido de la vida y de la espiritualidad queden bajo el monopolio de unas instituciones religiosas o grupos de personas –generalmente hombres–, quienes hablan en nombre de la autoridad divina.

Como mujeres musulmanas, tenemos el derecho de hacer una crítica constructiva de nuestras propias tradiciones misóginas, pero sin dejar de ser lo que somos dentro de nuestra comunidad. Tampoco vamos a avalar los mitos eurocéntricos de la emancipación, del humanismo y de un cierto feminismo que quiera hablar en nuestro nombre. Hay que iniciar un pensamiento crítico plural de feministas musulmanas a partir de esta "periferia" del mundo donde hablamos, vivimos y llevamos a cabo nuestras propias luchas.

Nuestras singularidades como mujeres musulmanas del sur no deben ser marginadas por lo que Stuart Hall llama "el viejo universalismo", pero al mismo tiempo no podemos seguir aceptando las lógicas de la discriminación y la desigualdad en nombre de estas mismas especificidades culturales.

Ya no queremos ser las víctimas antropológicas de los estudios e investigaciones feministas internacionales y de los institutos de estrategias geopolíticas. Queremos ser libres para elegir lo que queramos ser con nuestras fuerzas, pero también con nuestras debilidades, vulnerabilidades… Esto no se puede hacer mientras no seamos conscientes de la necesidad, primero, de una profunda autocrítica y, segundo, de la necesidad de recuperar los valores de la libertad y la emancipación por medio de nuevos paradigmas escogidos de ambos referentes: el islámico y el de la diversidad humana. Esta es la única manera de superar esta eterna dicotomía de confrontación entre modernidad y tradición, que está hoy en día en el corazón del debate sobre las mujeres musulmanas y Occidente.

Referencias bibliográficas

Ahmed, Leila (2011). *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*. New Haven, Ct: Yale University Press.

Almokadam, Mohamed Ben Ahmed Ben Ismail (s.f.). "Aoudatou al *Hijab*", en: *Tarikh Maarakat al Hijab wa al Soufour*. Vol. I, Disponible en inglés: *Why the hijab?* en: [http://www.islamhouse.com/51783/en/en/books/fte_Hijab_._Why_?] Consultado: noviembre de 2014.

Al Tahtawi, rifa'a (1872). *Takliss al Briz fi Talkhiss Bariz*. El Cairo, (s.e.).

Boggio Éwanjé-Épée, Felix y Magliani-Belkacem, Stella (2011). *Les Féministes Blanches et l'Empire*. Paris: Éditions La Fabrique.

Fanon, Frantz (2011). *L'Algérie se Dévoile, en L'an V de la Révolutión Algérienne*. Colección La Découverte Poche/essays. Paris: La Découverte.

D' Harcourt, Charles-François-Marie (1893). *L'Egypte et les Égyptiens*. Paris: Éditions Plon.

Lamrabet, Asma (2012). *Femmes et Hommes Dans le Coran: quelle Égalité?* Francia: Éditions Al bouraq.

Mir Hosseini, Ziba (2007). *The Politics and Hermeuneutics of Hijab in Iran: from Confinement to Choice*. Muslim World Journal of Human Rights, 4(1), article 2.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Can The Subaltern Speak? The History of an Idea*. Columbia: Columbia University Press.

EL HIYAB EN LA OBRA DE FÁTIMA MERNISSI O LA PARADOJA DEL SILENCIAMIENTO. HACIA UN PENSAMIENTO ISLÁMICO DECOLONIAL[1]

SIRIN ADLBI SIBAI[2]

Universidad Autónoma de Madrid, España

Introducción: Hacia un pensamiento islámico decolonial

Este artículo[3] analiza el trato que se da a la cuestión del hiyab o velo islámico en la obra de Fátima Mernissi. Parto de una crítica y una

---

1 Este artículo presenta parte de algunos de los resultados de la tesis doctoral, defendida en marzo de 2012 en la Universidad Autónoma de Madrid, bajo el título *Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de la mujer musulmana con hiyab*, habiendo recibido la calificación de sobresaliente *cum laude*.

2 Doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos por la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del grupo de investigación del TEIM-UAM (http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/) y del proyecto de investigación Womintra Csic-Madrid.

3 Parte de este texto fue presentado en la conferencia impartida en el Seminario Internacional de Pensamiento Crítico Islámico de Granada, en junio de 2013: http://www.dialogoglobal.com/granada/index.php

metodología decoloniales[4], por las cuales comprendo que la colonialidad es un hecho constitutivo de la modernidad y que todas y todos hablamos y pensamos desde un lugar concreto en las estructuras del poder en el sistema-mundo, moderno-colonial, capitalista-patriarcal, cristianocéntrico y occidentalocéntrico[5]. Mi objetivo último es contribuir a la construcción de un pensamiento islámico decolonial[6]. Para ello parto y me inspiro en la teoría, la política y la metodología decoloniales, pero situándolas en el contexto musulmán, del que formo parte.

La construcción de lo que denomino un pensamiento islámico decolonial necesita de varias fases: de deconstrucción, construcción y reconstrucción que deben darse simultáneamente. En primer lugar, es necesario renovar la revisión de la historia particular del islam con Occidente e identificar las diferencias con otras experiencias, como podrían ser la de las Américas o la hindú. Esto posibilitaría un diálogo fructífero entre el marco decolonial y el pensamiento islámico, donde el primero puede generar lecturas novedosas del islam en las situaciones diversas a las que se enfrentan los musulmanes en contextos muy diferentes en la actualidad. De manera paralela, una perspectiva islámica sobre la decolonialidad podría enriquecer este marco teórico-político-analítico, al igual que lo han hecho otro tipo de críticas, como la feminista.[7]

---

4 Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá: 2007.

5 *Ibid*.

6 Sirin Adlbi Sibai. *Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de la mujer musulmana*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: 2012. Tesis doctoral inédita.

7 *Cfr.* María Lugones. "Colonialidad y género". Revista *Tabula Rasa*, vol. 9, 2008, pp. 73-101.

A esa primera fase, es necesario agregar una segunda, de deconstrucción y análisis de dos niveles de discursos que no se encuentran desagregados, sino que, por el contrario, están profundamente imbricados en su producción mutua. Estos son, por un lado, los discursos del hombre blanco, cristiano, occidental, sexista, patriarcal, colonial y militar sobre los sujetos racializados localizados en el universo islámico; y por otro lado, los diversos discursos de los musulmanes y musulmanas que van a reaccionar a los anteriores discursos, que generan formas complejas y diversas de poder y resistencia en el sistema-mundo.

A su vez, la fase de deconstrucción tiene que ir de la mano con un trabajo de construcción, recuperación, revisión y reestructuración de un pensamiento islámico decolonial renovado, algunas de cuyas pistas podemos encontrarlas en varios discursos de pensadoras y pensadores musulmanes. En mis investigaciones a lo largo de los últimos años[8] he empezado a hacer este rastreo en el contexto marroquí; en concreto en los discursos de las mujeres marroquíes sobre mujeres, feminismo e islam.

De aquí nace mi interés por la obra y el pensamiento de Fátima Mernissi, como una de las numerosas pensadoras marroquíes –al igual que Asma Lamrabet[9] o Nadia Yassine[10]– en quienes podemos

---

8 Sirin Adlbi Sibai. “Mujeres, revoluciones árabes y colonialidad”. *Solidaridad Internacional*, n.º 60, 2011. [http://www.solidaridad.org/uploads/documentos/documentos_revista_60_06419a93.pdf]; *idem*. “Colonialidad, feminismo e islam”. Revista *Viento Sur*, n.º 122. (s.r.), 2012. [http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=122]; idem. 2010 (s.r.).

9 Asma Lamrabet. *El Corán y las mujeres*. Madrid, Icaria, Madrid: 2010; *idem. Aisha, esposa del profeta. El islam en femenino*, Barcelona: Junta islámica. 2008.

10 Nadia Yassine. *Toutes Voiles Dehors*, Alter Édition, Paris: 2003; *idem,* 2010, (s.r.).

rastrear muchas pistas para la construcción de ese pensamiento islámico decolonial. Sin escuchar, pensar y reflexionar críticamente sobre sus voces, tanto sobre el contenido de sus discursos como sobre su lugar de enunciación y todas las implicaciones teóricas y políticas de los mismos, no podemos ni construir ni reestructurar un pensamiento islámico decolonial.

Las voces de Mernissi, Lamrabet y Yassine rompen en muchos aspectos con la colonialidad en el sistema-mundo. Se trata de tres formas diferentes de resistencia en un mismo contexto. Me acerco críticamente al pensamiento de Mernissi, como al de las demás mujeres[11], para rastrear los diferentes tipos de resistencias a la colonialidad, pero también para identificar las pequeñas batallas perdidas, donde los discursos coloniales son asimilados de manera intrincada, y las voces de estas pensadoras acaban convirtiéndose en instrumentos del mismo poder al que pretenden resistir.

Leer y escuchar a estas pensadoras ha sido una experiencia de diálogo continuo, directo o indirecto a través de sus textos y escritos, en busca de respuestas como musulmana y como mujer. Desde el pensamiento fronterizo[12], la decolonialidad, el antirracismo y el respeto a las formas de enunciación plural y heterogénea, me dispongo a abordar esta discusión. Asimismo, desde el reconocimiento a la corpopolítica del conocimiento[13], que nos recuerda

---

11 En este artículo me ocupo exclusivamente de la obra de Mernissi y en particular de la cuestión del hiyab; no tocaré las obras de Lamrabet ni de Yassine, algo que sí hice en Sibai (*Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de la mujer musulmana*. Universidad Autónoma de Madrid, marzo de 2012, Tesis doctoral inédita).

12 Gloria Anzaldúa. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Spimters/Aunt Lute Book, San Francisco: 1987; Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales*. Akal, Madrid: 2003; Sandoval, 1991 (s.r.).

13 Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid: 2009; *Gloria Anzaldúa. Borderlands/La Frontera..., op. cit.*

que siempre hablamos desde un lugar particular en las estructuras de poder[14], y que todos los sujetos están atravesados por la clase, el sexo-género, lo espiritual, lo lingüístico, lo cultural, lo geográfico, la raza, la clase social, etc., en el sistema-mundo moderno-colonial.[15]

Clasificación de los discursos de las mujeres musulmanas

La gran mayoría de los discursos musulmanes actuales sobre mujeres, feminismo e islam no pueden ser calificados como decoloniales. Los discursos y proyectos que se plantean en este ámbito acaban por convertirse en diferentes tipos de reacciones a la "islamofobia"[16] y a las realidades complejas que viven los individuos que los enuncian en su condición de sujetos colonizados.

---

14 Enrique Dussel. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá: 1995; Ramón Grosfoguel. "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". Revista *Tabula Rasa*, vol. 4, 2006, pp.17-48. [http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso>. Acceso 29 agosto 2010]; Walter Mignolo, 2000 (s.r.).

15 Sirin Adlbi Sibai. "Colonialidad,...", *loc. cit*.

16 "Redefino el concepto de 'islamofobia' según el marco teórico 'decolonial', de modo que comprendo la misma como una forma de 'colonialidad' concreta relacionada con el islam y con los musulmanes. Una de las estructuras de poder que surge con el sistema-mundo y que irá transformándose y variando complejamente en las diferentes coyunturas históricas, sociopolíticas, económicas y geográficas, produciendo de maneras diferentes la subalternidad del islam y los musulmanes" (Sirin Adlbi Sibai, "La construcción de la islamofobia en las relaciones internacionales: el caso de la cooperación no gubernamental española en Marruecos". Revista *Relaciones Internacionales*, n.º 19, febrero 2012, GERI-UAM). [http://www.relacionesinternacionales. info/ojs/index.php?journal=relaciones_internacionales]).

"Las dos hipótesis que baraja este estudio son, en primer lugar, que toda la construcción de la islamofobia que hará uso de diferentes tipos de discursos coloniales (desarrollista, orientalista, feminista, modernidad, terrorismo, democracia) tendrá lugar a través de la producción de un significante colonial que denominaré "mujer musulmana con hiyab". De este modo, estoy afirmando que la islamofobia es generizada, y lo es en tres sentidos: 1) En el sentido ya señalado por autoras como Hamdan (2007(s.r.)), Ramírez y Mijares ("Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión". *Anales de Historia Contemporánea*. Vol.4, marzo 2008) o Zine (Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement, en Krista Hunt y Kim Rygiel (eds.). En Gendering The War on Terror. Ashgate, Inglaterra y EE.UU. Disponible en: [http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=ToHv3nrddUcC&oi=fnd&pg=PA27&dq=images+of+muslim+women+in+war+crisis&ots=n0hF3JGV1h&sig=FgGQ-3OQvfZ6oHQ_sifTbPAzblU#v=onepage&q=images%20of%20muslim%20women%20in%20war%20crisis&f=false] 2006), donde hablan de la mayor incidencia de la islamofobia sobre las mujeres musulmanas, respecto a los hombres. 2) En segundo lugar, me refiero a la islamofobia generizada, desde el punto de vista de quién genera la islamofobia, que sería el sistema, que es intrínsecamente patriarcal. 3) Y en tercer lugar, al modo en el que se genera, a través de un constructo sexuado y feminizado, "la mujer musulmana con hiyab" como ejemplo de la mujer prototípica del Tercer Mundo analizada por Mohanty (1984, s.r.), como mostraré más adelante. A través de esta categoría colonial homogeneizante se presentarán y representarán todas las realidades árabes y musulmanas con las consiguientes consecuencias teóricas, epistemológicas, políticas y prácticas de dominación, control y subalternización. Se trata de la otrificación del islam y los musulmanes a través de la construcción o la invención de algo denominado "mujer musulmana", establecida como el modelo de lo que sería la otra por antonomasia, incluso entre las otras mujeres tercermundistas, de modo que en el espacio de la otredad se reproduce también la multiplicación de los esquemas de jerarquización intrínsecos al Sistema-Mundo.

La segunda hipótesis es que la islamofobia en las relaciones internacionales o en un nivel macropolítico pasa necesariamente por su construcción en el nivel micropolítico y discursivo, en la construcción de las subjetividades de los individuos. El énfasis en las lógicas, las técnicas y la construcción de subjetividades coloniales me permite

Apenas existen un par de discursos de mujeres musulmanas sobre mujeres, feminismo e islam que escapen a lo que denomino la "cárcel epistemológica"[17], un espacio amplio que permite posibilidades de expresión complejas y diversas, pero limitadas por un cerco ideológico, epistémico, imaginario y conceptual que delimita quién puede hablar, cómo se puede hablar y desde dónde se puede hablar[18], y que desemboca en el poder del sistema-mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal, cristianocéntrico y occidentalocéntrico.[19]

Cuando menciono "quién puede hablar", me refiero a lo que Enrique Dussel[20] denomina la geopolítica del conocimiento:

> … las personas "provenientes del" corazón del imperio tienen la competencia necesaria para teorizar sin importar el lugar donde "estén". Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades, que va

---

explorar el modo en que la islamofobia ha sido parte de las lógicas de colonialidad sobre los otros, como sujetos construidos en esta lógica de gobierno". (Mohanty, 1984, s.r.).

17 *Cfr*. Sirin Adlbi Sibai. "Colonialidad, ...", *loc. cit*.

18 Sirin Adlbi Sibai. "La construcción de la islamofobia en las relaciones internacionales: el caso de la cooperación no gubernamental española en Marruecos". *Revista de Relaciones Internacionales*, n.º 19, 2012, GERI-UAM. [http://www.relacionesinternacionales. info/ojs/index.php?journal=relaciones_internacionales]

19 Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones..., op. cit.*; Spivak, 1985 (s.r.).

20 Enrique Dussel. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1995.

unido a la distribución geopolítica del Primero, Segundo y Tercer Mundos.[21]

El "quién puede hablar" se refiere por lo tanto al "quién se considera que tiene la competencia necesaria para hacerlo", por su supuesta objetividad, y por lo tanto a quién se le proporciona un lugar desde dónde hablar. El silencio de la subalterna spivakiana no se trata de una incapacidad *per se*, sino de la incapacidad procedente del no lugar, y del no sujeto[22]. Ello se relaciona con la crítica decolonial a los pensadores poscoloniales, que pone en evidencia a los cinco principales autores eurocéntricos (que suelen catalogarse como posmodernos: Foucault, Derrida, Lacan, Gramsci y Freud) empleados como referentes únicos para la construcción de toda la crítica poscolonial, de modo que se acaba por reproducir los términos de una crítica eurocéntrica al eurocentrismo[23]. Los primeros disponen del verbo, los otros lo toman prestado[24], y las consecuencias, contraproducentes, redundan en la colonialidad del poder. Se trata, sin embargo, de algo más que de una reproducción de la voz y los términos del colonizador, puesto que mediante la enunciación a través de esos términos y significantes, que el poder colonial traza como los únicos posibles para ejercitar esa misma

---

21 Walter Mignolo. "Herencias coloniales y teorías poscoloniales", en: Beatriz González Stephan, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el saber académico*. Capítulo IV. Nueva Sociedad, Caracas: 1996, pp. 9-12.

22 Gayatri Chakravorty Spivak (s.f.) , (s.r.).

23 *Cfr.* Ramón Grosfoguel. "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System". Review (Fernand Braudel Center), vol. 25 (3), 2002, pp. 203-224.

24 J.P. Sartre. "Prefacio", en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, México: 2001, p.7.

enunciación, se cae paradójicamente en la no enunciación. Esto es lo que Gayatri Chakravorty Spivak quiso retratar en su *Can the subaltern speak?*, cuestión desarrollada posteriormente por Walter Mignolo y Ramón Grosfoguel, entre otros pensadores decoloniales latinoamericanos. El silencio es la no existencia. Cuando el colonizado reproduce la voz, los términos y los significantes del colonizador, cae en la práctica simultánea de la autoanulación y de la reproducción sistemática del poder del colonizador.

El "quién puede hablar" va a marcar simultáneamente un "en qué términos se puede hablar", es decir, cuáles conceptos y significantes se pueden utilizar y dentro del marco de qué construcción determinada de una realidad concreta, o mejor aún, para la construcción de una realidad concreta a través de esos conceptos que se convierten en la medida de toda realidad –desarrollo, democracia, igualdad de género, sociedad civil, religión[25], agencia social–. Solo

25 El concepto de religión, comprendido por la tradición cristiano-católica se emplea como marco universal para el estudio y análisis de todas las demás tradiciones sin tener en cuenta su especificidad. El catolicismo se sitúa así como la religión por antonomasia, tanto para las críticas como para los halagos. En este sentido, es clara la violencia epistémica que se ejerce sobre el islam cuando se lo pretende encasillar en un concepto limitado, como es la "religión" desde esta perspectiva. Entonces, el cómo se puede hablar hace referencia tanto a la forma como al fondo de los conceptos. Lo mismo podría aplicarse a una amplia lista de nociones. El brillante trabajo de Saba Mahmood (1998 (s.r).; *Questioning Liberalism too. A Response to "Islam and The Challenge of Democracy"*. Boston Review: abril/mayo, 2003; *Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto*, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Descolonizando el feminismo*. Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid: 2008). Sobre los movimientos de mujeres de las mezquitas en Egipto trabaja en particular el concepto de "agencia social" según la normativa liberal, y es muy clarificador sobre los limitantes y violencias que implica su aplicación en el estudio de sociedades configuradas por otras tradiciones.

y exclusivamente desde la enunciación en y desde el marco de esta realidad es posible tener voz, esto es, ser sujeto.

Además del "quién puede hablar" y del "cómo se puede hablar", existe una tercera dimensión: "sobre qué temas se pueden hablar", o desde dónde enfocar los temas de estudio y observación. Esto lo advirtieron autores como Arjun Appadurai[26], Talal Asad[27] o Lila Abu-Lughod[28] cuando afirman que existen una serie de *gatekeeping concepts* o metonimias teóricas, es decir, temas de prestigio desde los cuales abordar el estudio de las cosas que se convierten en herramientas restrictivas al conocimiento: "*Gatekeeping concepts… concepts, that is, that seem to limit anthropological theorizing about the place in question, and that define the quintessential and dominant questions of interest in the region*" (Conceptos portero... conceptos, es decir, que parecen limitar la teorización antropológica sobre el lugar en cuestión, y que definen las cuestiones de interés fundamental y dominantes en la región)[29]. Se trata de herramientas que no solo restringen el conocimiento, sino que además colonizan la realidad, inventan o construyen una realidad supeditada al poder.

---

26 Arjun Appadurai. "Theory in Anthropology: Center and Periphery". *Comparative Studies in Society and History*, vol.28 (2), 1986, pp. 356-361.

27 Talal Asad. "The Idea of an Anthropology of Islam Washington". *Center for Contemporary Arab Studie,* Georgetown University Press, Washington D.C.: 1986.

28 Lila Abu-Lughod. "Writing Against Culture", en Richard Fox (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe:1989, pp. 137-162; *idem*. "Zones of *Theory* in the Anthropology of the Arab World". *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1991, pp. 267-309.

29 Arjun Appadurai, "Theory in the Anthropology...", *loc. cit*.

Lila Abu-Lughod[30] analiza, por ejemplo, cómo el llamado "Oriente Medio" se estudia y teoriza desde la antropología, en concreto a partir de tres zonas de prestigio: el segmentarismo tribal, el harén y el islam[31]. Se trata de un constructo diseñado por los moldes conceptuales occidentales. Aparatos constructivos imbricados en cadenas los unos con los otros, que generan en última instancia la esencialización, naturalización, estatización y homogeneización de una parte del mundo: la aproximación al harén, como señala Abu-lughod, se realiza a partir del género y el hiyab; el islam, a su vez, se analiza a través del hiyab observado como prescripción religiosa que oprime a las mujeres; el islam asimismo constituye el origen tanto de la tribu como del harén. En otras disciplinas diferentes de la antropología, como son la ciencia política o la sociología, esas categorías de análisis van variando: se trata mayoritariamente temas como la yihad, el islam político y también las mujeres. Las categorías empleadas en las diferentes disciplinas se van complementando así en la creación del cuadro del área cultural arabo-islámica, legitimado por discursos "científicos" que lo convierten en un "régimen de verdad". Este mismo esquema de aproximación académica mediante la construcción de grandes zonas teóricas, de categorías analíticas, puede aplicarse en diferentes niveles relacionados con la alteridad.

---

30 Lila Abu-Lughod. "Zones of theory in the...", *loc. cit.*

31 "It seems to me that there are three central zones of theorizing within Middle East anthropology: segmentation, the harem, and Islam. To switch metaphors, these are the dominant "theoretical metonyms" by means of which this vast and complex area is grasped" [Me parece que hay tres zonas centrales de formulación teórica en la antropología del Medio Oriente: segmentación, el harén y el islam. Para intercambiar metáforas, estas son las "metonimias teóricas" dominantes mediante las cuales se aprehende esta vasta y compleja área] (Lila Abu-Lughod. "Zones of theory in the Anthropology of the Arab World". *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 280).

Ahora bien, superando los debates coloniales sobre la compatibilidad o incompatibilidad del feminismo con el islam, así como yendo más allá de homogeneizaciones igualmente coloniales que construyen a los movimientos de las mujeres musulmanas como necesariamente contrahegemónicos e insertos en la llamada tercera ola del feminismo[32], mi interés se centra en mostrar que existe una amplia diversidad de discursos contradictorios de las mujeres musulmanas sobre mujeres, feminismo e islam que, sin embargo, se hallan atados a unas complejas estructuras de poder globales y locales imbricadas, que los constriñen, limitan y rearticulan para generar sistemática y estructuralmente el poder del sistema-mundo.

Las mujeres musulmanas en raras ocasiones han planteado los discursos sobre mujeres, feminismo e islam a partir de una crítica profunda a la modernidad occidentalocéntrica, comprendida como proyecto epistemicida que ha silenciado otras opciones culturales, epistemológicas y espirituales posibles. Por el contrario, sus discursos han ido más dirigidos hacia una defensa reactiva del islam como "compatible" con el proyecto feminista liberal en el contexto de una respuesta a los discursos islamófobos.[33]

Esta situación impide abordar la tradición islámica desde una perspectiva decolonial que permita replantear un proyecto plenamente emancipatorio desde una cosmovisión islámica. Las relecturas que se están haciendo del islam se llevan a cabo siguiendo metodologías y paradigmas occidentalocéntricos, lo cual genera sistemáticamente una posición de subalternidad del islam y de los

---

32 *Cfr*. Sirin Adlbi Sibai. "Mujeres, revoluciones árabes...", *loc. cit.; idem*., "Colonialidad, feminismo...", *loc. cit*; *idem*. "Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción...", *loc. cit.; idem*. "La construcción de la islamofobia...", *loc. cit*.

33 *Idem*. "Colonialidad, feminismo...", *loc. cit*.

musulmanes en referencia a estos[34]. Las posibilidades de existencia de un encuentro cultural productivo y enriquecedor no han sido posibles ni lo serán, mientras no se haya resuelto de antemano el desencuentro colonial.[35]

Frente a los discursos coloniales y al mensaje de la islamofobia, que se construye en diferentes ámbitos, académicos, mediáticos, políticos, etc., los sujetos coloniales racializados tendrán respuestas y reacciones heterogéneas y variadas[36]. Al superar la clasificación básica que hacen Dahl y Rabo[37] de los discursos de las poblaciones locales en respuesta al mensaje del desarrollo, en rechazo o asimilación, y ampliándola a las respuestas de los sujetos colonizados frente a la colonialidad, propongo que tanto la asimilación como el rechazo pueden darse de modos diferentes y variados. Así, la asimilación puede ser mimética o igualmente replantear los discursos coloniales en clave local, y el rechazo, por su parte, puede implicar una respuesta etnicista no emancipatoria o, por el contrario, significar el planteamiento de proyectos alternativos renovadores y liberatorios. Sin embargo, estas respuestas no son estáticas ni todas pueden ser encasilladas definitivamente en las diferentes categorías, sino que pueden variar y fluir complejamente entre los distintos tipos.

Debo aclarar que esta clasificación la he elaborado con base en un trabajo de campo realizado entre el 2006 y el 2011, en Marruecos, con el objeto de investigar los discursos de las mujeres marroquíes sobre mujeres, feminismo e islam. Aun así, considero

---

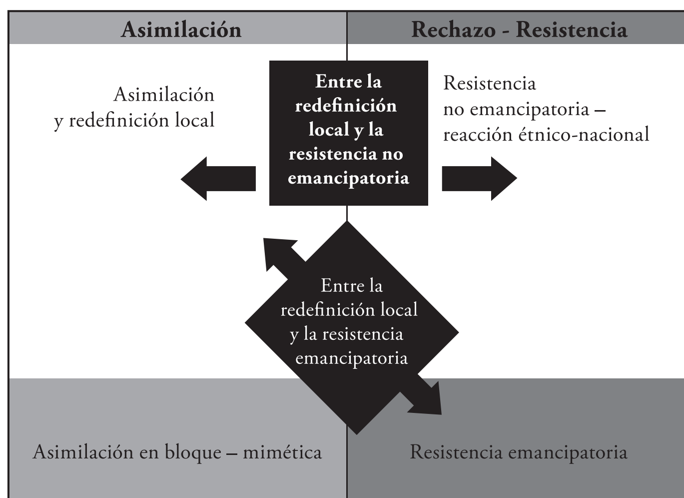
34 *Ibid*.

35 Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, Madrid: 2006.

36 Sirin Adlbi Sibai. "Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción...", *loc. cit; idem*. "La construcción de la islamofobia en las...", *loc. cit*.

37 Dahl y Rabo. 1992, (s.r.).

que es perfectamente extensible al estudio de cualquier discurso en referencia a la colonialidad.



En cuanto al primer tipo de reacción, la asimilación en bloque, esta vendría a hacer referencia a la actitud analizada por Frantz Fanon en sus dos obras magnas: *Pieles negras, máscaras blancas*[38] y *Los condenados de la tierra*[39]. Cuando se refiere al "mimetismo alienante y nauseabundo" del colonizado, esto es, el negro que quiere ser como el colonizador, hablar como él, vestirse como él, actuar como él, tener lo que él tiene y desear lo que él desea, incluso, blanquearse como él[40], idea que posteriormente desarrolla Homi Bhabha.[41]

---

38 Frantz Fanon. *Piel negra, op. cit.*

39 *Idem. Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México: 1986.

40 *Ibid.*

41 Homi Bhabha. "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May, 1817". *Critical*

El *mimic man* de Bhabha, sin embargo, no será quien encaje en esta categoría de respuestas, puesto que aquí no se produce el "malentendido cultural" al que se refiere Bhabha, no se produce la hibridación ni intersticio alguno de significación[42]. Se trata de la reproducción exacta del mensaje de la islamofobia y de la actitud occidentalocéntrica de superioridad que sistematiza los discursos y relaciones de desigualdad de los sujetos coloniales racializados que los adoptan contra sus hermanos y hermanas en la condición de colonizados. El *mimic man* de Bhabha se trata, sin embargo, en parte, de la segunda categoría, la de la asimilación replanteada en clave local. Digo en parte, porque en contraposición con el punto de vista de Bhabha, yo no parto del "desencuentro cultural", sino de la "diferencia colonial".[43]

En su argumentación sobre la crisis conceptual que el mundo islámico vive en la actualidad, el filósofo marroquí Taha Abdel-Rahman[44], en su obra dedicada a sentar las bases para la construcción de una modernidad islámica[45], analiza con lucidez la violencia epistémica que surge de la traslación conceptual de un contexto cultural para la comprensión o interpretación de otro. Abdel-Rahman diferencia entre

---

Inquiry, vol. 12 (1), 1985, pp.144-165; *idem. The Location of Culture*. New York, Routledge Publishing.1994.

42 *Ibid*.

43 Ramón Grosfoguel. "Colonial difference, geopolitics..", *loc. cit.; idem.* "La descolonización de la economía política...", *loc. cit.*

44 Taha Abdel-Rahman. Roh al Hadaza. *El espíritu de..., op. cit.*

45 El filósofo y pensador islámico Taha Abdel-Rahman es productor de una vasta obra en lengua árabe que es posible considerar como única en su especie a lo largo y ancho de todo el mundo musulmán. Cabe decir incluso que Taha Abdel-Rahman es el pensador islámico decolonial por excelencia en la actualidad, con todo un proyecto teórico y metodológico absolutamente original donde sienta las bases para la construcción de una modernidad islámica.

dos tipos de actitud a la hora de replantear los conceptos: aquellos que parten de la tradición islámica para la comprensión e interpretación de las categorías y conceptos de la tradición de pensamiento europeo o, al contrario, los que pretenden la comprensión de estos últimos a la luz de las categorías del pensamiento y la tradición islámicos. Ambas prácticas, además de carecer de creatividad, como Abdel-Rahman afirma, omiten las diferencias culturales y contextuales, y de trayectorias sociopolíticas, históricas, epistémicas y lingüísticas intrínsecas a los conceptos, por lo que acaban por desvirtuar y vaciar de sentido los mismos conceptos de una y otra tradición con las subsiguientes consecuencias de violencia epistémica y conceptual[46], problemática que, de acuerdo con Abdel-Rahman, constituye una clave de la crisis del pensamiento islámico actual.[47]

Los discursos coloniales replanteados en clave local, al contrario de lo que sostiene Bhabha cuando identifica que la resistencia se halla en esos "malentendidos culturales", no logran trascender el poder en el sistema-mundo. El colonizado que reproduce los términos del colonizador, a pesar de replantearlos en clave local, en el simple hecho de limitar sus formas de enunciación a los conceptos y a los discursos impuestos en el sistema-mundo para que pueda ser reconocido como sujeto de enunciación, reproduce unos mecanismos que actúan como herramientas de codificación compleja de las diversas epistemologías y tradiciones del mundo en las jerarquías y estructuras de poder en el sistema-mundo moderno-colonial, emplazando sistemáticamente la epistemología y la tradición occidentales en la cumbre de estas jerarquías. Los discursos que defienden de manera acérrima la compatibilidad entre feminismo e islam no logran trascender la colonialidad del debate, tampoco

---

46 Taha Abdel-Rahman. Roh al Hadaza. *El espíritu de..., op. cit.*, pp. 11-20.

47 *Ibid.*

escapan a las delimitaciones y violencias epistemológicas, conceptuales y políticas impuestas en el sistema-mundo moderno-colonial.

En cuanto al rechazo no emancipatorio de los discursos coloniales, es aquel que al tiempo que es consciente de la violencia ejercida por la imposición de unos moldes discursivos, morales, políticos y lingüísticos occidentales contra los suyos propios, los rechaza en bloque, acudiendo a una alternativa etnicista que no propone ningún proyecto emancipatorio alternativo ni se plantea la relectura y la reformulación de su tradición en los mismos términos y herramientas de esta tradición para dar con una alternativa innovadora que tenga en cuenta las diferentes estructuras de poder que constriñen las vidas y las realidades de los diferentes sujetos. Como decía Césaire[48], hay dos maneras de perderse: por disolución en lo "universal" o por segregación amurallada en lo particular.[49]

En cambio, la reacción de rechazo emancipatorio se trata de aquella que a la vez que es consciente de la violencia ejercida por el discurso colonial, construye un contradiscurso alternativo, basado en la formulación de proyectos nuevos emancipatorios que parten de la misma cultura y tradición locales. Puede incluso tomar elementos de otras tradiciones o civilizaciones, como la occidental, por ejemplo; sin embargo, haciéndolo en pie de igualdad, y desde una posición crítica y reflexiva, además de voluntaria y libre, respecto de las consecuencias de adoptar uno u otro elemento, para lo cual sería condición necesaria la superación de la encrucijada colonial.

Me gustaría subrayar que en mi planteamiento no se está negando la posibilidad de diálogo o contacto intercivilizacional e intercultural, sino que partiendo de la teoría del diálogo

---

48 Aimé Césaire. *Discurso sobre…, op. cit.*

49 *Ibid.*, p. 84.

intercultural, planteada por Aimé Césaire[50], en su discurso sobre el colonialismo, no es posible que se produzca este tipo de diálogo sin antes resolver el "desencuentro colonial"[51]. Un diálogo de estas características solo puede producirse cuando ambas partes se encuentran en pie de igualdad y, otro elemento esencial, sintiéndose libres para ejercer dicho diálogo y queriendo ejercerlo. Por el contrario, no se produce el diálogo y la discusión fructífera, sino la imposición y la colonialidad.

De hecho, la relación que se produce en el caso de la colonización no es posible calificarla ni como contacto ni como diálogo, es solo violencia. Césaire escribe:

> Si las dos soluciones, la de la conservación de la civilización nativa y la de la exportación ultramar de la civilización del colonizador están anuladas, ¿no podría imaginarse un proceso proclive a la elaboración de una nueva civilización que no se redujera necesariamente a uno u otro de sus componentes? Esta es una ilusión en la cual caen muchos de los europeos que se imaginan que están asistiendo al nacimiento, en países de civilización francesa o inglesa, de civilizaciones anglo-africanas o francoafricanas, o angloasiáticas o francoasiáticas. Para creerlo, se apoyan en la idea de que toda civilización vive de préstamos. E infieren que, al ser la colonización un contacto entre dos civilizaciones distintas, la nativa incorporará elementos culturales de la civilización del colonizador y que de esta alianza resultará una civilización nueva, una civilización mestiza. El error de una teoría tal es que se apoya en la ilusión de que la colonización es un contacto

---

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, pp. 52-59.

de civilizaciones como cualquier otro y que todos los préstamos que se toman son equivalentes.[52]

Césaire sostiene que la libertad y la voluntariedad para querer adoptar un elemento de una cultura extraña a la propia es lo único que valida un préstamo y lo equilibra. Debe ser un proceso de interiorización y subjetivización libre y voluntario. Este no es el caso de la colonización, que no se trata de un proceso de interacción entre grupos de culturas diferentes ni es un préstamo suscitado por una necesidad de elementos culturales que se integran espontáneamente en el mundo del sujeto.[53]

La colonización ha creado, por el contrario, en las sociedades colonizadas, una heterogeneidad de rasgos culturales no armonizados, sino yuxtapuestos. Césaire hace hincapié en que la civilización se trata de una armonía y una globalidad y que, al no ser la cultura una simple yuxtaposición de rasgos, no puede existir, por lo tanto, una cultura mestiza, lo cual no quiere decir que las personas mestizas biológicamente no puedan fundar una civilización, sino que esa civilización que van a fundar tendrá esta calidad porque no será mestiza[54]. En todo país colonizado se puede constatar que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que "se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobreponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. Se trata de la barbarie por la anarquía cultural"[55]. La heterogeneidad en una civilización se vive y asume interiormente como homogeneidad. Como afirma

52 *Ibid.*, pp. 55-56.

53 *Ibid.*, p. 56.

54 *Ibid.*, pp. 56-58.

55 *Ibid.*, p. 57.

Césaire, la civilización no siente el cuerpo extraño, porque este ya no es extraño:

> Aunque los expertos puedan probar el origen extranjero de una palabra o de una técnica, la comunidad experimenta la palabra como suya, la técnica como suya. Esto sucede porque ha habido un proceso de naturalización que revela la dialéctica del tener. Si he convertido en míos elementos extraños, si han penetrado mi ser, es porque puedo disponer de ellos, porque puedo organizarlos en mi universo, porque puedo acomodarlos a mis necesidades. Porque ellos están a mi disposición y no yo a la suya. Es precisamente el manejo de esta dialéctica el que se le rehúsa al pueblo colonizado. Aunque los elementos extraños sean colocados sobre su tierra, le siguen resultando extraños. Cosas de blancos. Costumbres de blancos. Cosas con las que convive el pueblo nativo, pero sobre las cuales no tiene poder.[56]

Bajo el régimen colonial no existe posibilidad alguna de crear este diálogo intercultural, esta mezcla de elementos culturales para integrarlos en la civilización propia, puesto que el elemento central, la libertad y la iniciativa histórica no tienen cabida en dicho régimen represivo. A esto, se une otro elemento: el de la audacia histórica y la confianza en sí mismo, "precisamente lo que de mil maneras y desde el primer día el colonizador intenta quitarles a los colonizados"[57]. Césaire recuerda que el complejo de superioridad del colonizador depende del complejo de inferioridad del colonizado, que no se trata de un azar, sino de un resultado buscado por el colonizador:

---

56 *Ibid.*, p. 58.

57 *Ibid.*

> La colonización es este fenómeno que comporta entre otras consecuencias psicológicas desastrosas la siguiente: hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrían construir o reconstruir el mundo (…). Este fenómeno, esta falta de coraje para vivir, esta vacilación de la voluntad de vivir es un fenómeno que ha sido señalado a menudo en las poblaciones coloniales (…) la situación cultural en los países coloniales es, pues, trágica. En todas partes donde la colonización irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse. Y en medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a convertirse en patrimonio de un pequeño grupo de personas, la "élite", colocado en condiciones artificiales y privado del contacto estimulante de las masas y la cultura popular, no tienen ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura verdadera. El resultado es la creación en extensos territorios de zonas de vacío cultural o, lo que es lo mismo, de perversión cultural o de subproductos culturales.[58]

Esta es la situación que los colonizados deben tener la valentía de afrontar, revisitando los conceptos propios, reformulándolos con su propia lógica y no con una lógica impuesta, reflexionando sobre las jerarquías de poder que los atraviesan y desvirtúan, para proponer entonces un proyecto civilizatorio renovado y emancipatorio que libere al colonizado de su condición colonial y del poder en el sistema-mundo moderno/colonial.

---

58 *Ibid,* p. 59.

El hiyab o la paradoja del silenciamiento en Mernissi

Mernissi nació en 1940 en Fez, uno de los centros del movimiento nacionalista marroquí contra la ocupación francesa. El triunfo del nacionalismo político le permitió acceder a una educación de la que no gozaron su madre y abuela analfabetas, como a ella le gusta destacar en su obra. Si bien su formación inicial se realizó durante los primeros años de escolarización en las escuelas coránicas, luego se incorporó al modelo de enseñanza propuesto por el Estado recién creado. Solo habló árabe hasta los veinte años, edad en la que comenzó a estudiar francés e inglés. Hoy escribe prácticamente la totalidad de sus obras en estos idiomas.[59]

Licenciada en Sociología, obtuvo su certificado de Estudios Políticos de la Facultad de Derecho de Rabat. Se doctoró en Sociología por Brandais University, Massachussets, EE.UU., en 1973, con el trabajo *Beyond the veil*. A su vuelta a Marruecos, se dio a conocer por sus intervenciones en el 24.º Congreso de Sociología realizado en abril de 1974 en Argel. Sus ensayos y trabajo literarios la han convertido en una de las escritoras más célebres del Magreb y en un referente de primer orden dentro del pensamiento árabe contemporáneo.

A partir de 1973 ocupó el puesto de profesora de Sociología en la Universidad de Rabat. En la actualidad, es profesora en el Institut Universitaire de Recherche Scientifique, Université Mohamed V, Rabat, consultora de diversos organismos internacionales (BIT, Unesco, UNI) y directora de diversas colecciones como Femmes Magreb Horizons 2000, Marocaines, Citoyennes de Demain, Approches, etc. [60]

---

59 Poder Arroyo Medina. *Fátima Mernissi* (1940), Ediciones del Orto, Madrid: 2002.

60 *Ibid*.

La extensa y profusa obra de Mernissi merece sin duda ser leída, comprendida y discutida con gran respeto. Su obra, así como su estilo, son complejos, a veces demasiado e intencionadamente complejos. Como ya he señalado en la introducción, me centraré exclusivamente en la cuestión del hiyab, que es transversal en toda la obra de Mernissi.

El ensayo más importante de Mernissi sobre la cuestión del hiyab es *El harén político. El Profeta y las mujeres*[61]. Mernissi considera que el poder ha utilizado y pervertido sistemáticamente el islam desde sus inicios para autolegitimarse, por lo tanto, ella analiza las relaciones entre el conocimiento y el poder, y cómo este a través de su control del conocimiento maneja la sociedad para sus propios intereses.

Ella considera que tenemos la necesidad ineludible de leer realmente el pasado para comprender el presente y la crisis civilizacional del islam, porque en su opinión los musulmanes se encuentran encerrados patológicamente en el pasado sin llegar realmente ni a leerlo ni a comprenderlo. Esta situación se debería a la crisis de la civilización islámica en la actualidad y a la voluntad de anularse por un presente inexistente. Leyendo verdaderamente el pasado, según Mernissi, comprenderemos la crisis actual:

> Yaberi nos explica, con tacto y delicadeza, que nuestra enfermiza búsqueda del pasado nos impide leerlo. Según él, somos incapaces de LEER EL PASADO [las mayúsculas son de Mernissi] que cantamos como una letanía mágica, porque estamos demasiado preocupados en superponer sobre sus páginas nuestras obsesiones actuales. "El lector árabe contemporáneo sufre una inadecuación con respecto a la época; la época se nos escapa. Para asegurarnos de que existimos,

61 Fátima Mernissi. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid: 1999.

> nos evadimos hacia soluciones mágicas con el fin de resolver nuestros numerosísimos problemas". El desvanecimiento de uno mismo en el pasado es uno de los principales comportamientos mágicos. A pesar de nuestros grandes discursos sobre la tradición, el patrimonio y la historia de los antepasados, somos incapaces de leerlos, de descifrarlos. Para leer el texto antiguo, nos dice Yaberi, hay que estar arraigado en el presente. Es necesario distanciarse con relación al texto para descodificarlo y darle un sentido. Es preciso que el lector separe su tiempo propio, el del presente, del tiempo del texto, de lo contrario "proyectamos nuestros problemas en el texto ancestral, y esa proyección impide la lectura".[62]

La tesis de Mernissi, apoyándose en el filósofo marroquí Mohamed Abed Yabiri, es que el texto sagrado históricamente se ha manipulado al servicio del poder, y la exclusión de las mujeres ha constituido el centro de esa manipulación y tergiversación. La exclusión de las mujeres, según Mernissi, se basa en lecturas misóginas de ese texto sagrado y en *ahadiz mawdu'a*, es decir, en la asignación de dichos misóginos falsos al Profeta:

> Si volvemos a quienes leen en los textos del siglo VII la necesidad de privar a la mitad de la población musulmana, las mujeres, del ejercicio de sus derechos políticos, es necesario comprender por qué, según ellos, el problema del tiempo está ligado al problema de la democracia, del ejercicio por todos los ciudadanos, sin diferencia de sexo de las libertades públicas. Cómo el "mal del presente", por una parte, y el rechazo de la democracia, por otra, se combinan y conjugan con lo sexual. Cómo tres nociones consideradas normalmente independientes, a saber: la relación con el tiempo, la relación

---

62 *Ibid.*, pp. 25-31.

> con el poder y la relación con lo femenino, se articulan como un discurso sobre la identidad y, sobre todo, cómo la crisis de identidad presente entre nosotros, hombres y mujeres, en calidad de ciudadanos de una zona culturalmente invadida, se traduce, por esos autores seducidos por el pasado, en un problema exclusivamente masculino. Y, tal vez entonces, podamos comprender lo que empuja a Afgani y a otros eruditos a coger la pluma y redactar libros sobre la necesidad de excluir a las mujeres de lo político, como condición para la salvaguardia de la identidad musulmana.[63]

Pero si el trabajo que plantea es muy importante, también lo es la metodología que utiliza. Por ejemplo, es fundamental tener en cuenta los elementos de la tradición científica islámica para hacer esa relectura y corrección tanto de los problemas de interpretación y diferenciación entre lo que son *ahadiz mawdu'a* y los que no, como de las implicaciones de dichos *ahadiz* en la construcción del *fiqh* o jurisprudencia islámica.

En este punto, encuentro dos problemas básicos en el trabajo de Mernissi. En primer lugar, su posición de obnubilación prácticamente total respecto a la modernidad occidental que ella erige como modelo incuestionable. Considero que esto la conduce a forzar sus conclusiones según lo que ella cree más acorde con dicha modernidad. Mernissi continuamente hace alusión a Occidente como ideal, en sus cuatro o cinco obras principales no cita al Occidente colonizador más que en dos ocasiones, mientras que, por el contrario, critica continuamente los discursos esencialistas de lo que ella llama "los fundamentalistas" y los "integristas" musulmanes. Además, sus muy limitadas citas del Occidente colonizador se hacen para resaltar lo que ella considera un aspecto positivo de

63 *Ibid.*, pp. 31-34.

la colonización, y es que el colonialismo, según ella, ha forzado a los musulmanes a replantearse la cuestión de la democracia y los derechos individuales:

> El problema que se plantea a los Estados musulmanes, tras su casi total desaparición durante el periodo colonial, es que, en cierta medida, se encontraron feminizados, velados, anulados e inexistentes. Era preciso, después de la independencia, que el Estado teatralizara su renacimiento. Durante un tiempo amenazado de muerte, de no poder, el Estado musulmán se vio forzado, gracias a la colonización, a redefinirse y, en ese proceso, a redefinir a sus ciudadanos. Pero la operación de redefinición tenía lugar en el río del tiempo, y es imposible bañarse dos veces en el mismo río. La era del Estado oficialmente totalitario, basado en la opresión del déspota como principio y fundamento, se había convertido en anacrónica. Los Estados musulmanes renacientes, deseosos de ser reconocidos por las potencias coloniales que los habían amputado, se presentan en la escena internacional. Se lanzan, entusiastas, por los pasillos de Naciones Unidas para firmar la declaración Universal de Derechos Humanos y reivindicar el respeto de las libertades fundamentales como principio y espíritu de sus constituciones. Al redefinirse ante sus antiguos colonizadores, se vieron forzados a otorgar la nueva ciudadanía a todos los naturales del país, hombres y mujeres. Pero, de este modo, el Estado musulmán, preocupado por su propio renacimiento, socavaba la jerarquía de sexos y destruía la escala de valores constituyentes de la identidad masculina. Tras la independencia, ya no había hombres entre los musulmanes, únicamente ciudadanos asexuados, en todo caso en relación al Estado y su ley.[64]

---

64 *Ibid.*, pp. 32-34.

Lo que Mernissi denomina "el miedo a Occidente" no es, desde su punto de vista, sino el miedo de los musulmanes a enfrentarse a sí mismos.[65]

En segundo lugar, esto solo puede hacerlo sistematizando una violencia epistémica sobre el estudio de la tradición y la historia islámicas. Mernissi se mueve a lo largo de toda su obra en el terreno de los conceptos extraídos de la cosmovisión cristianocéntrica y occidental. Desde el punto de vista de la metodología ella muestra claramente su empleo y seguimiento de metodologías científicas extraídas de la tradición musulmana y de sus textos y autores, como es el caso del ejemplo del sabio musulmán especializado en la ciencia del hadiz, El Bujari cuando lo cita en *El harén político. El Profeta y las mujeres*[66] así como cuando comienza hablando de *iqra'*, lee, como la primera palabra y orden revelada en relación con la lectura, la búsqueda y el empleo de la razón; pero el problema aparece cuando emplea conceptos como "religión", "política", "secularismo", o "Estado teocrático", o "espacios público y privado" y se mueve entre ellos. ¿No son estas categorías occidentales o no las que está ella entendiendo a la luz de la cosmovisión cristianocéntrica? Mi conclusión es que sí y que justamente ello conduce a una violencia epistémica sistemática a lo largo de su obra.

En la relectura que hace de la historia y de varios hadices y aleyas coránicas, en *El harén político*, pretende mostrar que en el islam está institucionalizada la división de espacios en público y privado, y que tanto esta institución como el hiyab –concepto que utiliza reinterpretándolo con matices sumamente negativos y polivalentes en su negatividad[67]– son en realidad instituciones paradójicamente

---

65 *Ibid.*, p. 34.

66 *Ibid.*, p.54.

67 Mernissi, 2002, (s.r.).

antiislámicas. O, como mínimo, los comprende como un fracaso del Profeta, ya que el espíritu de igualdad que contiene el islam se encuentra intrínsecamente en oposición con dichas instituciones. Para Mernissi la historia del islam se trata de la historia de un fracaso en cuanto no logra instaurar el espíritu base y originario de igualdad que se halla en el mismo. Y el símbolo indiscutible de este fracaso sería el hiyab, comprendido como institución definitivamente patriarcal:

> El Profeta fracasó en los años que nos interesan –del 3 (derrota de *Uhud*) a principios del 8 (conquista de la Meca)–, en lo relativo a la igualdad de sexos, porque se negó a minimizar lo sexual, a esconderlo y a considerarlo marginal y secundario. El Profeta era vulnerable. Su proyecto fracasó porque rechazó siempre separar la vida privada de la vida pública. No podía concebir lo sexual y lo político sino íntimamente ligados (…) El hiyab encarna, expresa y simboliza ese retroceso del principio de igualdad.[68]

La tesis de Mernissi es que el patriarcado árabe está anclado en la época preislámica y que el islam fracasa en su intento de erradicarlo. Desde su punto de vista, el hiyab marca la segregación entre los espacios en público y privado y encarna el símbolo del fracaso. Mernissi termina afirmando que Dios se vio obligado a partir de las presiones de Omar B. AlJattab, el compañero y discípulo predilecto del Profeta, y de la sociedad árabe del momento, a ceder e imponer ambas instituciones misóginas y antiislámicas, en el sentido de que se oponen al espíritu básico de igualdad en el islam[69]. Afirmación muy poco ortodoxa y aceptable a nivel islámico si comprendemos

---

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

la imposibilidad de coacción de los humanos a la voluntad divina, así como si entendemos el islam como mensaje universal y atemporal en sus preinscripciones fundamentales, como válidas para todo tiempo y lugar. Puesto que, si es cierto que el islam se revela en intrínseca relación e interacción con el contexto geográfico y temporal de la Arabia preislámica, igualmente es cierto que tiene proyección universal y atemporal.

Entonces, ¿cómo entendemos la preinscripción del hiyab a la luz de esto? Probablemente como musulmanes decoloniales y de cara a la construcción de un proyecto emancipatorio en múltiples niveles, llegaríamos a conclusiones e interpretaciones históricas y sociológicas radicalmente diferentes de las alcanzadas por Mernissi y más cercanas quizás a las propuestas por Lamrabet[70] en su comprensión e interpretación de las aleyas referidas al hiyab y al *jimar*[71], como dos elementos diferentes que harían alusión a preinscripciones relacionadas con cuestiones distintas. Lamrabet explica las diferencias entre ellas[72] cosa que en ningún momento hace Mernissi.

A pesar de que Mernissi dedica *El harén político* a la cuestión del hiyab, en realidad no hace una exposición clara de las ocho aleyas coránicas que tratan sobre la cuestión. Tanto la elección de las aleyas sobre las que se basa la interpretación como esa misma interpretación se plantean de modo arbitrario, silenciando y excluyendo

---

70 Asma Lamrabet. *El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico. Una visión decolonial*. Conferencia impartida en el contexto del International Summer School de Granada, junio de 2013.

71 Véase *El País,* 2010. "Las prendas tradicionales de la mujer musulmana", 31/3/2010, http://www.elpais.com/ fotografia/sociedad/prendas/tradicionales/mujer/musulmana/elpdiasoc/20080125elpepisoc_3/Ies/, para información detallada y visual acerca de las diferencias entre unas y otras prendas.

72 *Ibid*.

elementos imprescindibles para llevar a cabo la lectura de las cuestiones del hiyab y del *jimar* y su regulación en el Corán. Por lo tanto, Mernissi procediendo de ese modo está forzando unas conclusiones equívocas de la cuestión.

En definitiva, Mernissi llega a la misma conclusión que el feminismo occidentalocéntrico colonial, a saber, que el hiyab es el símbolo fundamental del patriarcado árabe-islámico. Mernissi afirma que cualquier mujer que decida llevar el hiyab y salir a la calle con él está reconociendo y aceptando su estatus de inferioridad y el papel de ser un fantasma en el espacio público:

> El asunto del velo es una cuestión política. Al salir a la calle, la mujer tapada con velo demuestra estar de acuerdo con ser una sombra mientras se encuentre en un espacio público. El poder se manifiesta como si de un teatro se tratara (...) como mujer árabe extremadamente preocupada por los derechos humanos, que cada día ve en la televisión cómo los extremistas obligan a las mujeres a llevar velo en la calle y, de este modo, a seguir las normas del harén, es decir, llevar una máscara cuando se sale al espacio público.[73]

Mernissi no deja ahí ni un mínimo espacio a posibles múltiples interpretaciones del hiyab y sus significados actuales e históricos por parte de las propias mujeres. Les roba literalmente su voz en el momento en que habla en su nombre. Las ha silenciado cuando ha impuesto una única interpretación y cuando solo ha destacado el apoderamiento negativo de su significado por parte de lo que ella llama “los integristas” o “el islam político”. Cabe preguntarse entonces, ¿dónde están las voces de las mujeres? ¿dónde están los

---

73 2006, pp. 133,171, (s.r.).

significados que ellas le dan? ¿Cómo ellas construyen la liberación a través del hiyab como una preinscripción islámica liberadora?

Igualmente, en su obra *El miedo a la modernidad: islam y democracia*[74]. Mernissi afirma que a partir de la caída del Muro de Berlín y de la I Guerra del Golfo tuvo lugar un proceso de "rehiyabización", que ella comprende como un fenómeno que se desprende de la crisis del mundo musulmán atacado e inseguro. Ella dice literalmente que las mujeres son "utilizadas" para asegurar la identidad a través del hiyab, lo cual sería una respuesta al temor a enfrentarse a lo que ella llama "el verdadero problema": el individualismo y la responsabilidad sexual y política[75]. Pero, a pesar de que realmente se dio dicho proceso de rehiyabización de la mano de la emergencia de los movimientos islamistas y de que también se dio un proceso de instrumentalización del hiyab, si partimos de la afirmación de Mernissi de que las mujeres fueron "utilizadas", ¿dónde queda la capacidad de decisión y de agencia social/resistencia de las mujeres musulmanas? , ¿dónde queda la capacidad de las mismas de reapropiarse de sus propios símbolos y asignarles sus propios significados?

Las mujeres musulmanas quedan representadas en dicho discurso como sujetos pasivos y víctimas de esa instrumentalización de los movimientos islamistas. Aquí se produce entonces el silenciamiento de las mujeres por parte de Mernissi. Y se trata desde luego de una paradoja, porque precisamente, según ella afirma, el objetivo principal de su obra es dar voz a las mujeres. Con este propósito, Mernissi recoge testimonios de mujeres muy diferentes en su libro *Marruecos a través de sus mujeres*. En él, parte de la premisa de que el silencio de las mujeres es una de las bases de la civilización árabe-islámica, y realiza durante largos años numerosas entrevistas con mujeres marroquíes

---

74 Fátima Mernissi. *El miedo a la modernidad: islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid: 2007.

75 *Ibid.*, p. 20.

de muy variados perfiles sociales, económicos y culturales, con el fin de "romper el silencio ancestral"[76]; paradójicamente, sin embargo, al abordar la cuestión del hiyab acaba silenciando a esas mismas mujeres a las que quiere dar voz.

De acuerdo con la clasificación de las respuestas a la colonialidad presentada anteriormente, el discurso de Fátima Mernissi se ubicaría entonces entre las respuestas que asimilan y replantean la colonialidad en clave local.

Tendremos entonces que descolonizar nuestro conocimiento y desnudarnos de las categorías y modelos occidentales para intentar comprender la preinscripción del hiyab en el islam. Y en este proceso, desde luego, no podremos ignorar las voces de las mujeres que siguen dicha preinscripción y la construcción sociopolítica, identitaria, espiritual o psicológica que hacen ellas mismas de sus hiyab*s*.

Mientras Mernissi atiende y se interesa con minuciosidad por las dinámicas internas de la decadencia de la civilización árabe-islámica, omite la dinámica externa y olvida la empresa colonial y la supremacía occidental sobre la civilización musulmana, ignora la colonialidad y se encuentra, como ya he dicho, absolutamente obnubilada por la modernidad occidentalocéntrica.

A pesar de indicar que la libertad individual, la opinión individual y el racionalismo son conceptos de la propia tradición musulmana que fueron reprimidos por el poder político, y que constituyen la esencia de la modernidad occidental y de su superioridad, ella no atiende primero al desarrollo conceptual e histórico de dichos conceptos en la tradición cristiana capitalista, a sus consecuencias y a la cosmovisión que los regula, así como tampoco hace referencia

---

76 *Idem*. *Marruecos a través de sus mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid: 2007.

alguna al doble discurso occidental, a lo que Dussel[77] denomina los mitos occidentales ni a la empresa colonial como primer sostén de esa pseudomodernidad.

Si gracias a los musulmanes, Occidente adoptó, como afirma Mernissi, elementos clave como la libertad individual, la opinión personal y el racionalismo, igualmente es verdad que Occidente los integró en sus marcos civilizacionales y les dio otro significado y sentido diferentes a los existentes en la civilización islámica. Aquí se halla la clave para superar las diferentes violencias epistémicas que varios investigadores sistematizan en el estudio del islam.

A modo de conclusión

El trato que se hace de la cuestión del hiyab en la obra de Fátima Mernissi es, en definitiva, profundamente colonial, tanto en la metodología empleada para hacer la relectura histórica de la misma en el islam como en las conclusiones alcanzadas. Las mujeres musulmanas quedan silenciadas en la imposición que hace Mernissi de una monocomprensión y una monointerpretación de los significados del hiyab, reducidos a simple símbolo del patriarcado árabe-islámico, en cuanto Mernissi alcanza dicha conclusión mediante una doble práctica altamente problemática: violentar epistémicamente los textos islámicos y presentar una versión amputada de los mismos.

Occidente y sus “valores” (el individualismo, la democracia y la responsabilidad sexual, según Mernissi) son idealizados por la misma. Si bien hace una crítica muy interesante del patriarcado

---

77 Enrique Dussel. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso-Unesco, Buenos Aires: 2003.

occidental, que analiza a través de las representaciones europeas del harén[78], y que además nos ayuda a comprender cómo el patriarcado occidental coloniza al árabe, no se da sin embargo en su obra una crítica a la modernidad occidentalocéntrica en su esencia. Más bien todo lo contrario. El Occidente colonizador aparece curiosamente, en Mernissi, no en toda su crueldad y negatividad, sino como el espejo que interpelará a los musulmanes acerca de los "valores" mencionados del individualismo y la responsabilidad sexual.

En consecuencia, en la obra de Mernissi no pueden encontrarse elementos o pautas metodológicas que puedan hacernos pensar que nos hallamos ante un pensamiento islámico decolonial, a pesar de que sí existen –más allá del trato de la cuestión del hiyab, y que no he citado aquí por cuestión de espacio y por no ser el objeto que nos atañe– ideas y planteamientos de sumo interés que es posible recuperar para construir un pensamiento de estas características. En resumen, en su obra Fátima Mernissi replantea en clave local los discursos feministas y abre ricas líneas de investigación, pero no logra romper con la cárcel epistemológica, con las trayectorias delimitadas del cómo y en qué términos hablar en el sistema-mundo.

Finalmente, mi propuesta para la realización de un proyecto de pensamiento islámico decolonial es que este atraviese por tres fases, que no se han producido y que especificaré a continuación:

1) La crítica a la modernidad como proyecto intrínsecamente colonial y epistemicida, que permita la plena conciencia de la ubicación de los diferentes individuos y grupos en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidentalocéntrico y cristianocéntrico.

2) A partir de este momento, puede comenzarse un proceso de identificación de las colonialidades y de las múltiples estructuras de

78 Fátima Mernissi. *El harén en Occidente*. Espasa Calpe, Madrid: 2001.

poder que interseccionan a los individuos en lugares diferentes y de maneras variadas. Este proceso de identificación debe ir acompañado de una relectura decolonial de las fuentes para identificar la cosmovisión y la epistemología islámicas y los *locus* de enunciación de los que se parte. Ello permite trascender la normativa liberal[79] como medida y valoración de todas las formas otras.

En los ámbitos del pensamiento islámico, en el contexto marroquí en particular, esta idea ha sido propuesta con especial lucidez por Taha Abdel-Rahman[80], cuando en una de sus numerosas y prolijas publicaciones, en el contexto de su argumentación sobre la crisis de los intelectuales musulmanes contemporáneos, los califica de incapaces, en términos generales, de escapar a una serie de mecanismos que encierran a unos en un particularismo ciego, a otros en unas dinámicas de imitación igualmente limitantes, que bloquean sus capacidades de innovación intelectual, conceptual y cultural, reinsertándolos paradójicamente en los paradigmas modernistas occidentales hegemónicos y en una acción de "borrado" o "invisibilización" de la particularidad de los suyos propios.

3) A partir de aquí, es posible la construcción de un proyecto no positivo, de respuestas multicentradas, que proporcionen soluciones concretas –siempre de quién y para quién– a problemáticas concretas. Esto supone resolver la colonialidad intrínseca a la universalidad abstracta generadora de sujetos y epistemologías subalternos. A través del *iytihad* (esfuerzo personal) como un instrumento muy potente de la tradición islámica para la generación de una jurisprudencia renovada y acorde a todo tiempo y lugar, que ya está siendo, de hecho, utilizado por mujeres y hombres musulmanes para la relectura de las fuentes, el islam mismo se concibe como

79 Saba Mahmood. "Questioning Liberalism too. A Response to 'Islam and The Challenge of Democracy'". *Boston Review*, abril/mayo, 2003.

80 Taha Abdel-Rahman. *Roh al Hadaza. El espíritu de la..., op. cit.*

proyecto multicentrado[81]. Uno de los ejemplos más ilustrativos es cuando el iman al Shafi'i (767-820), fundador de la escuela jurídica islámica que adopta su nombre, trasladándose de Irak a Egipto, transformó toda su jurisprudencia.

De este modo, estoy planteando una propuesta de relectura decolonial radical, que se convierta en una forma de reconstrucción de la realidad en base a su condición heterogénea y plural. No se trata de defender un relativismo cultural; el propio término no es sino una flagrante puesta en acción etnocentrista que sitúa la trayectoria, cultura y valores occidentales en la *hybris* del punto cero[82]. No se trata en absoluto de encerrarnos en un particularismo estrecho[83]; más bien todo lo contrario, se trata de llevar hasta la última de sus consecuencias el término universal. Se trata de ampliarlo y convertirlo en un concepto inclusivo y no excluyente, de convertirlo en un pluriversal basado en la transmodernidad [84]. Se trata de replantear un concepto que desde sus inicios nació truncado cuando iba acompañado de una definición limitante y limitada, por no decir racista, del concepto de ser humano: primero el hombre, blanco, burgués, capitalista, occidental, cristiano, militar, luego los hombres y las mujeres blancos. Aún el concepto de universal no ha englobado a las dos terceras partes del mundo, excluidos como infrahumanos; los derechos y las libertades nunca han sido aplicados a ellos.

---

81 *Cfr.* María Caterina La Barbera. *Multicentered Feminism. Revisiting the "Female Genital Mutilation" Discourse*, Palermo, Compostampa di M. Savasta, Palermo: 2009.

82 Santiago Castro-Gómez. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá: 2004.

83 Aimé Césaire. *Discurso sobre..., op. cit.*

84 Ramón Grosfoguel. "La descolonización de la economía...", *loc. cit.*

Frente a la colonialidad propongo la negación a hablar desde donde es impuesto: cambiar los términos y desarticular los conceptos existentes y practicar la enunciación desde el mismo lugar donde se impone el silencio y con la voz de las y los silenciados. Construir un proyecto emancipatorio desde la alteridad, desde el pensamiento fronterizo. Un lenguaje y un pensamiento otro es una forma crítica de pensar, no etnocida, que ayuda a la fecundación mutua entre culturas. Es de la diferencia colonial de donde pueden emerger nuevas formas de producir conocimiento, esto es, nuevas epistemologías, nuevos saberes. No se trata de reemplazar las epistemologías o la epistemología europea; más bien se trata de complementarlas o de abrir nuevas posibilidades de conocer. Lucha contra la violencia epistémica.[85]

El elemento central de la teoría decolonial es precisamente una utopía, donde se busca un mundo mejor y un proyecto civilizatorio y epistemológico alternativo a la modernidad eurocéntrica, aunque en diálogo con ella, basado en dos elementos principales: el pluriversalismo y la transmodernidad. Estos conceptos hacen referencia precisamente a la convivencia de la diversidad cultural y a su reconocimiento de igual a igual entablando, a partir de esta premisa de igualdad, un intercambio intercultural dialógico enriquecedor, que posibilite el desarrollo de proyectos mutuos transformadores y emancipatorios para la sociedad[86]. No es una afirmación folclórica del pasado ni un proyecto antimoderno de grupos "conservadores", tampoco es posmoderno, en el sentido de negación de la modernidad como crítica a toda razón para caer en un irracionalismo

---

85 *Ibid*.

86 *Idem*. "Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial". Revista *Tabula Rasa,* vol. 9, pp. 199-215; Walsh, 2006 (s.r.); Dussel, 2005 (s.r.); Mignolo, 2007 (s.r.).

nihilista[87]. Se trata, en definitiva, de un proyecto global liberatorio, emancipatorio, donde la alteridad, la hibridación, que eran coesenciales a la modernidad, se realicen realmente.

87 Enrique Dussel, 2005 (s.r.).

Referencias bibliográficas

Abdel-Rahman, Taha (2005). *Al Haq al Islami fi al Ijtilaf al Fikri. El derecho islámico a la diferencia*. Casablanca y Beirut: al-Markaz al- Zaqafi al-'Arabi.

Abdel-Rahman, Taha (2006). *Roh al-Hadaza. El espíritu de la modernidad. Introducción para la fundación de una modernidad islámica*. Casablanca y Beirut: al Markaz al Zaqafi al 'Arabi.

Abdel-Rahman, Taha (2008). *Hiwarat min ayli-l-mustaqbal. Diálogos para el futuro*. Casablanca: al Zaman.

Ábed Yabiri, Mohamed. (2001). *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Traducción de Manuel Carmelo Feria. Madrid: Editorial Trotta.

Abu-Lughod, Lila (1989). Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18: 267-309.

Abu-Lughod, Lila (1991). *Writing Against Culture*, en Richard Fox (ed.) *Recapturing Anthropology:* Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press. Pp. 137-162.

Abu-Lughod, Lila (ed.) (2002). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Barcelona: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.

Adlbi Sibai, Sirin (2012). Colonialidad, feminismo e islam. Revista *Viento Sur*. N.° 122. [http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=122]

Adlbi Sibai, Sirin (2012). *Colonialidad, mujeres, feminismo e islam: construcción y deconstrucción de la mujer musulmana*. Universidad Autónoma de Madrid. Tesis doctoral inédita, marzo de 2012.

Adlbi Sibai, Sirin (2012). La construcción de la islamofobia en las relaciones internacionales: el caso de la cooperación no gubernamental española en Marruecos. *Revista Relaciones Internacionales*. N.° 19, febrero 2012, GERI-UAM. [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=relaciones_internacionales]

Adlbi Sibai, Sirin (2011). Mujeres, revoluciones árabes y colonialidad. *Solidaridad Internacional*. N.° 60. [http://www.solidaridad.org/uploads /documentos/documentos_ revista_60_06419a93.pdf]

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt lute.

Appadurai, Arjun (1986). Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 28 (2): pp. 356-361.

Arroyo Medina, Poder (2002). *Fátima Mernissi* (1940). Madrid: Ediciones del Orto.

Asad, Talal (1987). Are There Histories of People without Europe? *Comparative Studies in Society and History* .Vol. 29 (3): pp. 594-607.

Asad, Talal (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam Washington*. Center for Contemporary Arab Studies. Washington, DC: Georgetown University Press.

Baca Zinn, Maxine y Thornton Dill, Bonnie (1996). Theorizing Difference from Multiracial Feminism. *Feminist Studies.* Vol. 22(2): pp. 321-331.

Bhabha, Homi (1985). Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May, 1817. *Critical Inquiry*.Vol. 12(1): pp.144-165.

Bhabha, Homi (1990). Dissemination: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation. *Nation and Narration*. Londres: Routledge Publishing, pp. 291-322.

Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge Publishing.

Bhabha, Homi y Mitchell, W. J. T. (comp.) (2006). *Edward Said. Continuando la conversación*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (1997). *Sovereign Performatives, en Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York: Routledge Publishing.

Butler, Judith (2001). *Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo"*. La Ventana. N.° 13. Traducción de Moisés Silva, de Judith Butler y Joan W. Scott. (1992). Feminists Theorize the Political. New York y Londres: Routledge Publishing.

Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.

Butler, Judith (2003). *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Traducción de Patricia Soley-Beltrán. Barcelona: Paidós Ibérica.

Butler, Judith (2010). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.

Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso-Unesco. Disponible en [http://www.oei.es/salactsi/castro1.htm, acceso: 4 de marzo de 2010].

Castro-Gómez, Santiago (2000). *Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón*. [http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/teoriassindisciplina.pdf. Acceso: el 11 de mayo de 2010].

Castro-Gómez, Santiago (2004). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (1750-1816). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. Revista *Tabula Rasa.*Vol.6: pp.153-172.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Dussel, Enrique (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Escobar, Arturo (1991). Anthropology and the Colonial Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist* .Vol. 18 (4): pp. 16-40.

Escobar, Arturo (1992). Culture, practice and politics. Anthropology and studies of social movements. *Critique of Anthropology*. Vol. 12(4): pp. 395-432.

Escobar, Arturo (1995). El desarrollo sostenible: diálogo de discursos. *Ecología Política*. Vol 9: pp. 7-25.

Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development.* Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo(1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Escobar, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. Revista *Tabula Rasa*. Vol.1: pp. 51-86. Enero-diciembre de 2003. Bogotá, Colombia. [http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/ escobar-tabula-rasa.pdf]

Fanon, Frantz (1986). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Gimeno, Juan Carlos (2007). Universidad y descolonización del pensamiento pretendidamente universal, en Juan Carlos Gimeno, Olga Mancha y Ana Toledo (eds.) *Conocimiento, desarrollo y transformaciones sociales. Aproximaciones antropológicas contemporáneas*. Pp. 661-692. Málaga: Sepha.

Gimeno, Juan Carlos y Monreal, Pilar (eds.) (1999). *La controversia del Desarrollo. Crítica desde la antropología*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, UCM y los Libros de la Catarata.

Gimeno, Juan Carlos; Mancha, Olga y Toledo, Ana (eds.) (2007). *Conocimiento, desarrollo y transformaciones sociales. Aproximaciones antropológicas contemporáneas*. Málaga: Sepha.

Grosfoguel, Ramón (2002). Colonial difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review* (Fernand Braudel Center). Vol. 25 (3): pp. 203-224.

Grosfoguel, Ramón (2003). *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.

Grosfoguel, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. Revista *Tabula Rasa*. Vol. 4: pp.17-48. [http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso>]. Acceso 29 agosto 2010.

Grosfoguel, Ramón (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Cesaire hasta los Zapatistas, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pp. 63-79. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores y Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Grosfoguel, Ramón (2007). Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI. *Tabula Rasa*, Vol. 6: pp. 115-135.

Grosfoguel, Ramón (2007). Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada a Grosfoguel por Doris Lamus Cañabate, *Tabula Rasa*. Vol. 7: pp. 323-340.

Grosfoguel, Ramón (2008). Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*. Vol. 9: pp. 199-215.

Grosfoguel, Ramón (2010). Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. Vol. 8 (2): pp. 29-38.

Grosfoguel, Ramón (2010). *La crisis terminal de la modernidad/colonialidad y del pensamiento eurocéntrico: la búsqueda de alternativas sostenibles al sistema-mundo actual*. Conferencia impartida el 16 de diciembre de 2010 en aula abierta. Granada. [http://www.dailymotion.com/video/xg8zb7_ramon-grosfoguel-la-crisis-terminal-de-la-modernidad_creation]

Grosfoguel, Ramón y Mielants, Eric (2006). The Long-durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarcal World-System. An introduction. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. Vol.1: pp.1-12.

Guha, Ranajit y Spivak, Gayatri (eds.). (1988). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. Vol.14: pp. 575-599.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

La Barbera, María Caterina (2007). Una reflexión crítica a través del pensamiento de Susan Okin sobre género y justicia. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. Vol. 16: pp. 1-15, [http://www.uv.es/CEFd/16/barbera.pdf].

Haraway, Donna (2009). Intersectional Gender. Thinking about Gender and Cultural difference in the Global Society. *Global Studies Journal*. Vol. 2 (2): pp. 1-8. [www.globalstudiesjournal.com]

Haraway, Donna (2009). *Multicentered Feminism. Revisiting the "Female Genital Mutilation"*. Discourse. Palermo, Compostampa di M. Savasta.

Haraway, Donna (2010). Género y diversidad entre mujeres. *Cuadernos Kóre 1*. Grupo Kóre, Estudios de Género. [http://kusan.uc3m.es/CiAn/index.php/CK]

Haraway, Donna (2010). *Islamic Feminism: A Contradiction in Terms? Challenging the Antinomic Discourse*. Conferencia en el marco del seminario del Grupo de Estudios Árabes (GEAR), 16 de marzo de 2010, Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC).

Lamrabet, Asma (2007). *La problemática de la mujer musulmana dentro del diálogo de culturas.* Conferencia impartida en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de las Palmas de Gran Canaria, enero. Disponible en: [http://www.webislam. com/articulos/32756-la_problematica_de_la_mujer_musulmana_dentro_del_dialogo_ de_culturas.html Acceso el 20 de diciembre de 2009].

Lamrabet, Asma (2008). *Aisha, esposa del Profeta. El islam en femenino.* Barcelona: Junta Islámica.

Lamrabet, Asma (2011). *El Corán y las mujeres*. Madrid: Icaria.

Lamrabet, Asma (2013). *El velo (el* hiyab*) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico. Una visión decolonial*. Conferencia impartida en el contexto del International Summer School de Granada, junio de 2013.

Lander, Edgardo (comp.) (2005). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Mahmood, Saba (2003). Questioning Liberalism too. A Response to "Islam and the Challenge of Democracy". *Boston Review*, abril/mayo.

Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. Revista *Tabula Rasa*. Vol. 9: pp. 73-101.

Mahmood, Saba. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto, en Liliana

Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Descolonizando el feminismo*. Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Mahmood, Saba y Charles Hirschkind (2004). Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia. *Iconos.* Vol. 20: 128-135. Quito: Flacso-Ecuador.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (coord.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre.

Mernissi, Fátima (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading: Addison-Wessley Publising.

Mernissi, Fátima (1995). *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*. Barcelona: Icaria.

Mernissi, Fátima (1999). *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mernissi, Fátima (2001). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

Mernissi, Fátima (2005). *El hilo de Penélope. La labor de las mujeres que tejen el futuro de Marruecos*. Barcelona: Random House Mondadori.

Mernissi, Fátima (2007). *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mernissi, Fátima 2007). *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mernissi, Fátima (2008). *El amor en el islam. A través del espejo de los textos antiguos*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.

Mignolo, Walter (1996). *Herencias coloniales y teorías postcoloniales*, en Beatriz González Stephan, *Cultura y tercer mundo: 1. Cambios en el saber académico*. Capítulo IV, pp. 99-136. Caracas: Nueva Sociedad.

Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.

Mignolo, Walter (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pp. 25-46. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mignolo, Walter (2007). Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo realizada por María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez Mateos Paniagua. *Bilboquet, Webzine de Estética*, creación y pensamiento, octubre de 2007. Disponible en la dirección: [http://bilboquet.es/b8/dOC/EntrevistaWAlTEr.MiGnOlO. bilboquet8bArbArO.pdf]

Mohanty, Chandra Talpade (2003). Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity ftrough Anti-Capitalist Struggle, en *Feminism without Borders*. Durham/Londres: duke University Press. Traducido al español por María Vinós bajo el título *Bajo los ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas,* y editado por Liliana Suárez Návaz y Rosalva Aída Hernández.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. Vol. 6, 2: pp.342-386. Acceso mayo 2010, disponible en la dirección: [http://cisoupr.net/documents/jwsr-v6n2-quijano.pdf].

Quijano, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Conferencia en el Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Caracas, Venezuela. Disponible en la dirección: [http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf].

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander, (comp.). *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, pp. 201-246. Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Quijano, Aníbal (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6 (2): pp. 73-90. Disponible en la dirección: [http://www.pucp.edu.pe/ ridei/pdfs/100520.pdf].

Quijano, Aníbal (2003). Notas sobre "raza" y democracia en los países andinos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Enero-abril, Vol. 9(1): pp. 53-59. Disponible en la dirección: [http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/177/17709104.pdf].

Quijano, Aníbal (2008). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Ecuador Debate. Liderazgo político y democracia*. Vol. 73: pp. 149-170. Disponible en: [http:// www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/1757].

Quijano, Aníbal (2008). El "Movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *El Cotidiano*. Vol. 23 (151): pp. 107-120. Disponible en la dirección: [http://redalyc.uaemex. mx/pdf/325/32511865013.pdf].

Quijano, Aníbal (2008). "Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno. *Otra Economía*. Vol. 2 (2): pp.12-16. Disponible en la dirección: [http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0207/revista_Otra_economia_riless_n%C2%bA2_2008.pdf#page=12].

Ramírez Fernández, Ángeles y Mijares, Laura (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión. *Anales de Historia Contemporánea*. Vol.4, marzo.

Said, W. Edward (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.

Said, W. Edward (2004). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Said, W. Edward (2005). *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Debate.

Sartre, J.P. (2001). Prefacio, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak?: Speculation of Widow Sacrifice, en C. Nelson y L. Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Pp. 24-28.Chicago, Illinois: University of Illinois Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Subaltern Studies: deconstructing Historiography, en R. Guha y G. C. Spivak. 1988. Pp. 37-43. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008). ¿Qué es género? ¿Dónde está Europa? Caminando con Balíbar. *Sociedad y Discurso*. Vol. 14: pp. 81-95. Disponible en la dirección: [http://www.discurso.aau.dk/ Sociedadydiscurso_14/Spivak_Syd14.pdf]

Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Yassine, Nadia (2003). *Toutes Voiles Dehors*, Paris: Alter Édition.

Yuval-Davis, Nira (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*. Vol. 13 (3): pp.193-209.

Zine, Jasmin (2006). Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement, en Krista Hunt y Kim Rygiel (eds.). En *Gendering The War on Terror*. Ashgate, Inglaterra y EE.UU. Disponible en la dirección: [http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=ToHv3nrddUcC&oi=fnd&pg=PA27&dq=images+of+muslim+women+in+war+crisis&ots=n0hF3JGV1h&sig=FgGQ-3OQvfZ6oHQ_sifTbPAzblU#v=onepage&q=images%20of%20muslim%20women%20in%20war%20 crisis&f=false].

LA COOPTACIÓN DEL FEMINISMO ISLÁMICO EN EL EUROISLAM Y LA PÉRDIDA DE LA LIBERACIÓN

ARZU MERALI[1]
Islamic Human Rights Commission, Reino Unido

La tendencia hacia la indigenización del islam para subsumirlo en las culturas nacionales y regionales no es nueva. Si bien las expresiones culturales del islam se han desarrollado por todo el mundo desde que la divina revelación marcara el periodo de la era profética del profeta Mahoma (que la paz y las bendiciones de Alá sean con él y su descendencia), un rasgo político común de todas esas expresiones –tanto territoriales como no territoriales– fue la adhesión a ciertas nociones transnacionales, como, por ejemplo, que el concepto de *ummah*[2] comprende un sentido de la unidad y la mutua corresponsabilidad de la comunidad musulmana en todo el mundo. Otro valor común y con frecuencia politizado fue el de apoyar a

1 Investigadora, escritora, feminista islámica, activista defensora de los derechos humanos y fundadora del Islamic Human Rigths Comission (IHRC).

2 *Ummah* es el término usado para definir una comunidad musulmana mundial. Algunos pensadores han afirmado también que *ummah* se extiende a creyentes de otras religiones o a los oprimidos de todo el mundo.

los oprimidos. La ley coránica consideraba esto tan importante como para exigirlo como deber del musulmán, y exigirlo en apoyo de cualquiera –no importa la identidad religiosa o cultural– en situación de oprimido y en contra de cualquiera en situación de opresor en la medida en que se apliquen los criterios de oprimido y opresor. Transcendiendo todas las formas de tribalismo y nacionalismo, estos y otros rasgos distintivos del islam han ocurrido una y otra vez, ya sea como correctivo a la desviación entre formas de adhesión culturistas, como forma de movilización social/política vía la autoridad musulmana o como correctivo contra la autoridad no islámica por parte de las poblaciones musulmanas[3]. Esta introducción no busca censurar la historia musulmana; sin embargo, se expone aquí para señalar una diferencia percibida entre otras formas de indigenización de la religión en el mundo musulmán –en su mayor parte, pero no exclusivamente en el periodo precolonial– y el actual estado del mundo musulmán con base en una trayectoria del discurso político normativo occidentalocéntrico posterior a la Segunda Guerra Mundial. Esta diferenciación da sentido a la nueva ola de movimientos de indigenización, en particular en Europa y Norteamérica, y los efectos de su influencia en el Sur global. Ha implicado la destrucción o la desaparición del(os) feminismo(s) islámico(s) radical(es).

Este artículo explica cómo, independientemente de la posición en el uso actual del término, la idea del empoderamiento y la liberación femenina en el islam, que con frecuencia se ha denominado feminismo islámico, ha sido un pilar del renacimiento islámico en el siglo xx, y parte esencial de los movimientos islámicos de liberación. Este resurgimiento político ha sido un serio desafío a proyectos neocoloniales que se camuflan como proyectos de independencia

3 Salman Sayyid. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zed Books, Londres: 1997.

nacionalistas posteriores a una supuesta descolonización. Las alternativas ofrecidas por estos movimientos incluyeron diferentes variaciones de los discursos liberacionistas sobre el género, pero todas fueron transformadoras e implicaron adhesión al texto sagrado y a su interpretación, con base en la creencia de que en el caso del Corán eran la revelación Divina de la Justicia, o en el caso de los hadiz[4] y de los *seerah*[5], palabras y ejemplos del mensajero final y ejemplar de la fe.

¿Qué es el islam europeo?

El movimiento por el islam europeo y también el/los islam nacional/es desvinculados de la *ummah*, como el islamismo británico, ha sido dirigido o instigado muchas veces por figuras involucradas en esos movimientos radicales y transformacionistas. Pese a enmarcarse como discurso de empoderamiento para comunidades diaspóricas en contextos occidentales para desarrollar una identidad positiva más allá de la de víctima radicalizada y esencializada[6], estos movimientos han interiorizado ciertos conceptos occidentales que van en contravía con la idea de la transformación y la liberación. En ningún lugar es más evidente esto que en la apropiación que estos movimientos hacen del término feminismo islámico, situando de manera explícita dichos discursos en una teleología diferente a la de los movimientos de liberación en el mundo musulmán. Esto se

---

4 Hadiz son la recopilación de las tradiciones que contienen las máximas del profeta Mahoma (la paz sea con él) que, con relatos de su práctica diaria (los sunna), constituyen la principal fuente de consejo para los musulmanes aparte del Corán.

5 *Seerah* se define como la vida o la manera en como vivió el profeta (santo profeta Mahoma), y describe las compilaciones de narraciones alrededor de esta.

6 Tarik Ramadán. *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Islamic Foundation, Leicester, UK: 1999.

refleja en otros intentos coloniales de definir y subsumir los movimientos islámicos de liberación como comparables a los proyectos normativos occidentales o adaptables a los mismos proyectos, que supuestamente avalan la realización de los ideales democráticos nacionales después de Westfalia[7]. Sostienen que dichos movimientos en Egipto, Afganistán, Túnez y Argelia representan proyectos democrático-liberales nacionales, que no son contrarios al islam, sino parte de él, en oposición directa a la revolución islámica en Irán y a la creación y el éxito de Hezbolá. Ghanouchi[8] afirma que los islamistas pueden trabajar en las estructuras existentes occidentalizadas, apartando el marco islamista de la transformación de las estructuras y llevándolo a la plena participación en las estructuras existentes y, por ende, a su legitimación. Esto representa una aceptación de facto de ciertas narrativas coloniales, además de aceptar los límites y la inviolabilidad perpetua de las llamadas estructuras liberales del Estado-nación. En esencia, justifica la aseveración de que el Fin de la Historia es el desarrollo del Estado-nación liberal como la forma última y superior de organización política.[9]

La transnacionalidad de la *ummah* es subsumida aquí por la nación. Los fundamentos de la nación como concepto westfaliano se aceptan entonces como sustitutos de otras formas de territorialidad política. También reflejan una aceptación de que la reificación colonial (la división de los Kilafa y otros súper-Estados políticos musulmanes y su fragmentación en Estados-nación a partir de las intervenciones militares y coloniales de occidente) y las jerarquías coloniales y estructuras hegemónicas de poder basadas en el

---

7 A. Tamimi. *Power Sharing Islam*, Liberty for Muslim World Publications, Londres: 1993.

8 *Ibid*.

9 F. Fukuyama. *The End of History and The Last Man*, The Free Press, New York: 1992.

propósito del Tratado de Westfalia son un indicador de la identidad europea contra un "otro" inferior y por eso mismo conquistable.[10]

Otras vetas del movimiento de indigenización eurocéntrico se plantean "explícitamente" como seguidoras del islam antipolítico y buscan oponerse a las tradiciones y expresiones del islamismo a menudo asociadas con las comunidades de la primera generación de ciudadanos musulmanes en occidente. En el Reino Unido, esto se expresa como un rechazo de las costumbres sudasiáticas (de las que procede casi el 60% de la comunidad musulmana británica[11] y con él las filiaciones políticas con los movimientos del Jamaat-i-Islami. En la Europa continental, las comunidades más importantes a las que ello afecta son las de ascendencia turca y marroquí, si bien es posible que haya otras cincuenta etnias musulmanas representadas en números significativos por toda Europa y casi igual número con menor representación. Para los fines de este artículo, la discusión sobre el islam europeo examinará estos movimientos que tienen presencia importante en Europa del Sur, Centro y Oeste, y no analizará a Europa del Este, donde hay comunidades más nuevas que han coexistido con muchas que son realmente étnicamente originarias de allí.

El islam europeo, entonces, busca distanciarse de las formas de movilización y aspiración política no europeas y se autoidentifican como nativas. Esto se expresa comúnmente de manera explícita en la literatura de ciertas organizaciones y proyectos, como lo declara

---

10 K. Nimako y G. Willemsen. *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation. Decolonial Studies, Postcolonial Horizons*, Pluto Press, Londres: 2011.

11 S. R. Ameli, M. Elahi y A. Merali. *Social Discrimination: Across the Muslim Divide*, Comisión Islámica de Derechos Humanos, Londres: 2004.

el Zaytuna College de Berkeley, California, en la sección “Quiénes somos” de su sitio web:

> **Indigenización del islam en Occidente**
> Con la aspiración de producir académicos que comprendan las necesidades específicas de las sociedades actuales, creemos que el Zaytuna College tiene una contribución importante por hacer en la indigenización del islam en Occidente. Un islam indigenizado reviste particular importancia en este momento en que hay tanta sospecha dirigida hacia los musulmanes como “forasteros” ilegítimos, mientras que hay al mismo tiempo un deseo demostrado por parte de muchos en Occidente, en especial en los Estados Unidos, de crear una sociedad más abierta, multicultural y tolerante.[12]

Aunque esta universidad tiene su sede en los EE.UU., su cuerpo docente y su misión han sido aplaudidos por los gobiernos occidentales, en particular por el Reino Unido. Estas figuras han sido promovidas activamente por el Gobierno británico como parte de sus varios programas para controlar el disenso entre las comunidades musulmanas a quienes percibe como radicales o extremas.[13]

Vemos una transición desde la década de 1990, cuando se acuñaron los términos de islam europeo y euroislam en la academia y su adopción de los términos por figuras políticas, incluyendo al otrora primer ministro británico Tony Blair (2005), la canciller alemana Angela Merkel, el primer ministro británico en ejercicio

---

12 Quiénes somos: http://www.zaytunacollege.org/ about/ acceso: 19/12/11.

13 H. Thomson. *Blair Government's Strategy to Police Britain's Muslims Leaked*. World Wide Socialist Web [http://www.wsws.org/articles/2004/jun2004/musl-j03. shtml international Committee for the Fourth international], 3 de junio de 2004.

David Cameron (2011) y el presidente francés Nicolas Sarkozy. También vemos cómo los exponentes de esos términos como "islam europeo" y "euroislam" han sido alabados por los gobiernos occidentales en cuanto sirven, consciente o inconscientemente, a unos intereses que buscan controlar la interpretación, el pensamiento y la autodeterminación política musulmana, aun como minorías expresando su ciudadanía dentro de un Estado no musulmán.

Aunque esta crítica es rechazada con frecuencia con el argumento de que aliarse con el proyecto del islam europeo previene el extremismo violento, un examen más detallado de los términos reales de la ciudadanía musulmana como la exponen estos gobiernos revela otra intención. Un ejemplo de esto es el discurso conocido como *Las reglas del juego han cambiado*, pronunciado por Tony Blair en 2005. En él rechaza las siguientes ideas como incompatibles con la vida en Occidente e insta a los musulmanes a rechazarlas o ser rechazados:

> Ellos demandan la eliminación de Israel; la retirada de todos los occidentales de los países musulmanes, independientemente de los deseos de personas y gobiernos; la instauración de Estados efectivamente talibanes y la Ley de la Sharia en el mundo árabe abriendo camino a un califato de todas las naciones musulmanas.

Aunque cargados de estereotipos, estos argumentos se traducen como el intento de estigmatizar y deslegitimar:

-La ciudadanía musulmana mediante la organización política y el disenso a través del apoyo popular musulmán a la lucha por la liberación de Palestina.

-La retirada de tropas de países occidentales asentados en tierras musulmanas.

-Khilafah y todos los tipos de formas alternativas de organización política musulmana o panislámica.

Cuando se liga a este propósito, se pone en entredicho el proyecto islámico europeo como uno profundamente antilibertario y seudoasimilacionista en el hecho de que permite ser usado para reprimir desde las aspiraciones individuales y comunales musulmanas hasta la autorganización política a todo nivel a menos que se ajuste a las nociones liberales del ser, la sociedad civil y el Estado a la manera kantiana[14], hasta el punto de eliminar lo ético de la esfera pública que se conoce también como sociedad civil. No solo se le niega agencia política normativa a los musulmanes, sino que se desestabiliza el concepto de sociedad civil. Si bien el blanco inicial de la intervención del Estado en reimaginar la ciudadanía dentro de parámetros nacionales eran los musulmanes, y esto se hace mediante el discurso de securitización, subrepticiamente los efectos a largo plazo sobre la idea de la sociedad civil subsumida dentro de los intereses del Estado-nación liberal afecta a todos, pues la transformación será limitada explícitamente mediante el control político de los términos.

Otro argumento en defensa de las obras escritas sobre el islam europeo, con alguna justificación en el caso de Tariq Ramadan en particular, es que buscan buenas prácticas organizacionales e institucionales en las comunidades musulmanas de Europa, y esto no se diferencia de los procesos de indigenización de los que está repleta la historia musulmana. Este argumento indica que los musulmanes deben tomar como propio lo mejor de la sociedad occidental y descartar una noción de superioridad cultural. El rechazo al

---

14 H. Thomson."Blair Government's Strategy to Police Britain's Muslims leaked". *World Wide Socialist Web* [http://www.wsws.org/articles/2004/jun2004/musl-j03. shtml international Committee for the Fourth international], 3 de junio de 2004

asabiya (prejuicio) es una doctrina básica del islam y, en tal sentido, es admirable el rechazo a los prejuicios culturales; sin embargo, la tendencia general a aseverar que las instituciones europeas son mejores también tiene limitaciones que pueden explotarse.

Sin una crítica rigurosa de los alegatos de superioridad o una discusión equivalente sobre lo bueno de otras culturas, incluyendo aquellas de las que proceden las comunidades minoritarias en Occidente, la idea de la organización y la institución europeas como a la cabeza en una singular trayectoria teleológica simplemente sustituye el prejuicio por el racismo internalizado[15]. También pone al islam europeo en un discurso colonial. Aunque se elogia como una inclusión cálida a la sociedad occidental en la medida en que combina lo mejor del islam y de Occidente, en realidad no hace más que replicar un discurso orientalista de superioridad occidental. Gema Martín Muñoz sostiene que el orientalismo español no solo retrata a los árabes y musulmanes en formas degradantes, sino que una segunda línea también glorifica el Siglo de Oro español bajo el dominio musulmán como único, porque –en el discurso– es un fenómeno español diferenciado del mundo árabe o musulmán, y tal faceta española lo convierte en un periodo especial de avance tecnológico y científico y de pluralismo y tolerancia religiosos.

Este último punto es clave para la transformación del feminismo islámico de un discurso de liberación a un discurso de asimilación.

---

15 Arzu Merali. *Blaming the Victim, the Impossible Muslim and the Big Lie: Internalisation of Government Demonisation of Muslims in the UK,* Maison des Sciences de l'Homme, París: 2012.

Nombres inapropiados y contravenciones: ¿cuál es el problema con el término feminismo islámico?

Inmanente en nociones de superioridad europea está la idea de la posición de las mujeres europeas como superior a la posición de las mujeres en otras culturas, incluyendo todas las culturas religiosas. Huntington cita las relaciones de género como una de las facetas peculiarmente superior de la civilización occidental en su teoría del choque de civilizaciones[16], el popular y populista historiador Niall Ferguson[17], acusado de llevar los valores de la educación británica a las narrativas imperiales en contra del antiimperialismo, cita también esto como lo hace el primer ministro británico David Cameron, quien busca juzgar a las organizaciones de la sociedad civil musulmana usando como criterio el respeto por los derechos de la mujer, como si todas las demás organizaciones europeas implícitamente lo hicieran, y como si muchas organizaciones musulmanas siniestramente no lo hicieran[18]. Todo discurso normativo se canaliza mediante el lente del universalismo de la Ilustración.

La crítica de dicho discurso como herramienta de la hegemonía colonial se encuentra ahora arraigada en la escritura decolonial y expresada mediante los movimientos decoloniales de liberación. El feminismo se encuentra acusado de complicidad con la hegemonía colonial tanto en su forma positivista como en sus posicionamientos epistémicos situados (*standpoint feminism*). Las feministas posmodernas acusan el feminismo epistémicamente situado de privilegiar

----

16 S. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York: 1996.

17 N. Ferguson. *Civilization: The West and the Rest*, Allen Lane, Londres: 2011.

18 *Ibid.*

un modelo cultural específico de femineidad ideal del cual se deriva el punto de vista feminista, y están:

> ... deja(ndo) de reconocer su propia posicionalidad y por ende las maneras en que están implicadas en las relaciones de poder y las reproducen −en este caso, la presuntuosa autoridad de las mujeres heterosexuales blancas de clase media para definir "la postura de las mujeres"− para hablar por todas las demás mujeres y definir quiénes son. Las teóricas del feminismo situado, que demandan un privilegio epistémico en aras de su localización, son por esto desenmascaradas por defender un privilegio de raza y de clase sobre otras mujeres.[19]

Es una controversia explícita tanto de académicos como de políticos. Diferentes escuelas de pensamiento feminista occidental se han hecho cómplices en este discurso[20]. Critica abiertamente el cambio en la orientación de las feministas:

> ... en 1970, se llamó al movimiento "liberación femenina" o, desdeñosamente acortado como "liberación". Cuando... "liberacionistas" se cambió por "feministas" todos respiramos aliviados. Lo que ninguno de nosotros notó fue que el ideal de liberación se estaba desvaneciendo con la palabra. Estábamos conformándonos con la igualdad. Las luchas de liberación no tienen que ver con la asimilación, sino con la reafirmación de la diferencia, con conferir dignidad y prestigio a dicha diferencia, y con insistir en ella como condición de la autodefinición y la autodeterminación...

---

19 E. Anderson. Theorizing Difference from Multiracial Feminism. Feminist Studies. En: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011 [http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-epistemology/]

20 G. Greer. *The Whole Woman*, Doubleday, St Ives: 1999.

Prosigue:

> La liberación femenina no veía el potencial femenino en términos del actual masculino; las feministas visionarias de finales de la década de los sesenta y de comienzos de los setenta sabían que las mujeres nunca podrían encontrar la libertad aceptando vivir las vidas de hombres sin libertad... Las liberacionistas buscaron por todo el mundo indicios de cómo podrían ser las vidas de las mujeres si eran libres de definir sus propios valores, de ordenar sus prioridades particulares y de decidir su destino.

La liberación como parte del discurso feminista es clave para poner el feminismo islámico en su contexto actual. La falta de recorrido y descubrimiento, como lo describe Greer, son dos facetas más incluidas en una crítica del feminismo positivista y feminismo situado (*standpoint feminism*). El primero aspira a las normas masculinas, el segundo privilegia la comprensión, las experiencias y creencias de una mujer blanca ilustrada.

Es común que mujeres que son descritas –o se describen a sí mismas– como feministas islámicas sientan recelo del término "feminista". Este término tiene ciertos estigmas asociados con la complicidad en un modelo de pensamiento occidental que hace parte de una narrativa colonial. Tal como el evangelismo cristiano fue cómplice de la expansión del imperio, así mismo las narrativas seculares de superioridad cultural, incluyendo los "derechos humanos", "los derechos de la mujer" y como consecuencia el "feminismo" son cómplices de proyectos neocoloniales. Dicho estigma también define la autodescripción. Esto tiene un rol que desempeñar en un cisma posterior entre los practicantes académicos, pues algunas refutan la apelación de islámicas y se autodescriben como feministas musulmanas. Este último término trae de nuevo

a colación cuestiones ontológicas en lo que respecta a la génesis del feminismo, que afecta a los seguidores musulmanes.

El argumento de Greer en relación con la relación asimilación *vs.* liberación es el *quid* del cisma en las nociones del feminismo islámico y su actual lugar como actividad académica y proyecto práctico en el momento actual. Mir-Hosseini[21] afirma que el feminismo islámico es el "hijo indeseado del islam político". Si bien se critica con frecuencia la obra de Mir-Hosseini, por hacer generalizaciones fáciles como asociar el "islam político" y el "fundamentalismo islámico" como inherentemente patriarcales y con generalizaciones estereotipadas y orientalistas de las sociedades musulmanas, su argumento provee al menos un contexto histórico acerca del origen de los movimientos que buscan justicia de género. Mir-Hosseini reconoce que hay un número significativo de mujeres involucradas en la defensa de género y en movimientos de justicia de género que citan los textos islámicos, pero se rehúsan a ser rotuladas como feministas islámicas e incluso como activistas por los derechos de las mujeres. Este último grupo de mujeres no se trata con frecuencia en la literatura relacionada con el feminismo islámico, excepto en ocasiones como ejemplo de la antítesis del feminismo islámico o como partidarias de una visión islámica percibida como patriarcal. Aun así la existencia de estas mujeres es una faceta clave para comprender la cuestión más amplia de la ubicación del feminismo islámico, es decir, el movimiento anticolonial del último siglo en particular. Las diversas expresiones islámicas contra el colonialismo, representadas en movimientos tan diversos como el que dio lugar a la revolución islámica en Irán, hasta el surgimiento de la hermandad musulmana en sus

21 Mir-Hosseini. *Understanding Islamic Feminism. An Interview with Ziba Mir-Hosseini*, 2010. Disponible en la dirección: [http://www.countercurrents.org/sikand070210.htlm] recuperado: 20.12.11.

diferentes formas nacionales, incluyendo a Hamas[22] e incluso grupos como Hizb ut-Tahrir, tienen considerables sectores electorales femeninos que de hecho apoyan los objetivos de estos movimientos. En el caso de un movimiento como Hezbolá en Líbano, muchos de sus seguidores desafían los estereotipos de "mujeres con velo", "profundamente religiosas" y "desempoderadas" que conforman la reserva de estereotipos orientalistas tan desacreditados en la diversa literatura académica.

En síntesis, si bien hay muchos y diversos movimientos para la justicia de género entre las mujeres –y los hombres– en los últimos cien años, el término "feminismo islámico" ya está limitado en muchas partes de la literatura académica en su aplicación a solo ciertos grupos y a ciertas formas de pensamiento occidentalocéntricos. Esas formas de pensamiento socavan las credenciales del régimen académico en la medida en que socavan las aspiraciones libertarias.

Del feminismo islámico universal: de lo particular a lo neocolonial

Las demandas de las mujeres por justicia de género desde movimientos con orientación islámica (Estado islámico) que defienden un modelo islámico politizado tradicional o muy textual o reconcebido o reformado, como en Hamas, la República Islámica, Al-Adl Wal-Ishane, etc., han sido conocidos por haber incrementado la participación femenina en la esfera pública de una manera que los movimientos feministas occidentalizados han sido incapaces de hacer; no obstante, su subjetividad está en conflicto con la del punto de vista universal por medio de su subalternización étnica

---

22 I. Jad. "Islamist Women of Hamas: between Feminism and Nationalism". *Inter Asia Cultural Studies*, vol.12 (2), 2011, pp. 176-201.

o religiosa; desde la normatividad del feminismo situado occidentalizado. Aun así, dichos movimientos no pueden encapsularse fácilmente en un marco posmoderno, puesto que la fuente de la crítica posmoderna es la negación del esencialismo. El islam y las demandas de las mujeres islámicas en este grupo son a la vez esencialistas y universalistas, pues buscan la liberación para las mujeres a través del islam. Aunque el enfoque pragmático a la solidaridad entre movimientos de mujeres tiene un elemento de las estrategias cooperativas (que incitan los movimientos decoloniales y posmodernos usando la teoría de solidaridad *vs*. objetividad de Rorty) ha sido adoptada por algunos de dichos movimientos, la narrativa islámica sigue siendo una narrativa que busca la Verdad por mandato de la Verdad, es decir, de Alá, (gloria a Alá). Esto no quiere decir que los movimientos islámicos no puedan trabajar en solidaridad o estén siendo hipócritas, pero el reconocimiento de su localización situada no se deriva tan claro como en una posición rortiana posmoderna más ortodoxa, e indica un deseo de trabajar con otros movimientos libertarios con respeto, en lugar de aceptar sus ideas como particularistas.

La trayectoria de algunas de las escritoras denominadas feministas islámicas en Irán ejemplifica esta tensión, pero igualmente comparten esta tensión la trayectoria del feminismo islámico como concepto, movimientos aliados a un proyecto decolonial, antiimperialista, islámico/ista a su total opuesto. Rahnavard[23] condena abiertamente a las mujeres por haber abandonado la hiyab y capitular al patriarcado capitalista disfrazado de derechos de la mujer, en su polémico llamado a las mujeres de Irán a liberarse de la dominación cultural occidental. Un rechazo de estos valores culturales a Rahnavard en ese momento fue una manera de quitarse de encima

23 Z. Rahnavard. *The Message of Hijab*, Open Press, Londres: 1987.

los grilletes políticos de la opresión y le habló a la naturaleza esencial de la mujer degradada por los sistemas *taghut*. *Taghut* es un término del Corán para opresión sistémica o el sistema opresor en un sentido hegemónico, no particular ni situacional. Según Mir-Hosseini[24], en entrevistas con Rahnavard y otros en la década de 1990, ellas habían aceptado el término feminista islámico: "el cual consideraron una descripción apta, aun cuando algunas de ellas no aceptaban aún la premisa feminista de la igualdad de género". En la descripción hecha entonces por Mir-Hosseini, Rahnavard y otros[25] han caído en una trayectoria particularista *vis-à-vis* sus demandas de que al rechazar la idea de Mir-Hosseini de "una premisa feminista de la igualdad de género", aun así se les percibía como operando dentro de alguna forma de discurso feminista.

El desarrollo de un régimen académico específico que fuera partidario de la capacidad de las mujeres musulmanas de exigir la igualdad de género a lo largo de esta trayectoria fue de nuevo propuesta y criticada como particularista por otras feministas convencionales o tradicionales. Las feministas particularistas afirman que no hay una experiencia universal de las mujeres y que los asuntos de herencia racial, cultural o religiosa afectan la experiencia de las mujeres de manera significativa y por tanto son cruciales a la hora de entender los movimientos de liberación particulares de estas mujeres. Por tanto, no hay metodología ni experiencia de liberación universal. Lo que hay es solidaridad entre varios movimientos de liberación feministas particulares y sus luchas por autonomía y liberación dentro de un marco poscolonial. El principio clave de desarrollar solidaridad entre grupos oprimidos que defienden feminismos particulares no es uno que muchos feminismos islámicos,

---

24 Z. Mir-Hosseini. "Beyond Islam vs. Feminism". *IDS Bulletin*, vol. 42, 2011, pp. 67-77.

25 Z. Rahnavard. *The Message..., op. cit.*

en general, sostengan. Esto los separa de los movimientos antiimperialistas y se convierten en movimiento cooptados por las estructuras de poder de los hombres blancos imperiales occidentales.

Dicha crítica de particularismo –dirigida a muchos proyectos y teorías de liberación no occidentalizados– no socava las credenciales de dichos discursos en cuanto liberatorios cuando siguen trabajando en un marco cooperativo de solidaridad. Sin embargo, el discurso feminista islámico asociado con Rahnavard y miembros importantes del llamado movimiento verde en Irán se postula en un marco político neocolonial en virtud de que no logró trabajar en cooperación con otros movimientos de liberación, sino más bien como parte de una crítica orientalista del islam político. Elogiada como gran pensadora de la reforma iraní debido a los cambios de posición en la naturaleza obligatoria de la hiyab en un Estado islámico, pero principalmente por su rol en el boicot al proceso electoral después de las elecciones presidenciales de 2009 en Irán, la posición de Rahnavard y otros[26] de un feminismo islámico iraní en el campo del movimiento verde hizo una ruptura final con el universalismo alternativo o la solidaridad con otros movimientos de liberación, específicamente la causa palestina que fue degradada y rechazada de manera explícita por Mir-Hosein Musaví en su campaña electoral. El feminismo islámico iraní de Rahnavard y otros[27] es un movimiento nacionalista para la asimilación de los modelos políticos occidentales, incluyendo el sacrificio de la ética en la política exterior o de la solidaridad global para privilegiar causas nacionalistas ligadas al desarrollo de los derechos de la mujer y a otras normas políticas, según las aspiraciones "westfalianas" de un Estado-nación liberal. El feminismo islámico se ligó en el corto

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

plazo con un discurso nacional sobre los derechos económicos y la movilidad social para una clase media joven en ciernes a costa del desarrollo normativo político alternativo a largo plazo.

En resumen, el feminismo islámico fue subsumido por una narrativa contrarrevolucionaria. Se asimiló. El ejemplo del feminismo islámico en un contexto contrarrevolucionario iraní es afín a la idea del feminismo islámico tal como opera en un contexto europeo minoritario. La amalgama de demandas de los gobiernos europeos y de algunos autores entre el empoderamiento de la mujer y el rechazo de ciertas afiliaciones transnacionales es distinta al caso iraní. El rechazo a cualquier crítica a Israel es central a las demandas de los gobiernos europeos como el Reino Unido y Alemania en sus relaciones con la organización de la sociedad civil musulmana (ciudadanos europeos musulmanes). Esta transición, distanciándose de la solidaridad, también refuerza los discursos culturales dominantes que degradan y subalternizan a los musulmanes y a las musulmanas en particular. De manera similar, la organización femenina que pretende crear conciencia del feminismo o de los derechos de la mujer entre los musulmanes y quienes declaran sus credenciales islámicas en la sociedad civil en pro de las mujeres se ponen con frecuencia contra los llamados fundamentalistas y radicales entre la comunidad musulmana, adhiriéndose a una agenda gubernamental que apunta a reprimir el disenso de la política exterior. Esto puede verse, por ejemplo, en una iniciativa directa del gobierno del Reino Unido que ve la interacción de ideas expresadas, y por ende la agencia, de las mujeres musulmanas a través de un informe patrocinado por el gobierno llamado “la que cuestiona”. Aunque no se calificó como proyecto feminista islámico explícitamente, tuvo el apoyo de mujeres como la profesora Haleh Afshar, que se denominan feministas musulmanas. Si bien transmitía una amplia gama de opiniones que abarcaban la esfera del Reino

Unido, la conclusión del informe usaba terminología que restringía las credenciales del informe como texto libertario. Lamentando los prejuicios de la sociedad en general, el reporte señala: "... la islamofobia crea una gran brecha entre la percepción de las comunidades musulmanas sobre quiénes son y de las maneras como son vistos por la sociedad receptora". Como huéspedes en una sociedad receptora y percibidas como tales en el marco académico del reporte, las mujeres musulmanas fueron relegadas a no ciudadanas, o peor aún, a huéspedes.

El feminismo islámico como mutismo, no expresión

Las preguntas planteadas alrededor de las ideas del feminismo islámico están restringidas aún más por una preocupación con la idea de que a menos de que la defensa de la justicia de género se haga de tal manera que se reinterpreten los textos clásicos para acomodarse a una esfera moderna, estos son ejercicios inválidos/no académicos que no constituyen un tema de estudio apropiado y no son aceptables como proyectos normativos para derechos. Frecuentes críticas al feminismo islámico constituyen acusaciones como las hechas por Moghaddam:[28]

> ¿Puede haber algo semejante al feminismo enmarcado en términos islámicos? ¿Es el islam compatible con el feminismo? ¿Es correcto definir como feministas o incluso como feministas islámicos a los activistas y académicos, incluyendo las mujeres de velo, que realizan su trabajo por el progreso de las mujeres y la igualdad de género en un marco discursivo islámico?

---

28 V. Moghaddam. "Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate", *Signs*, vol. 27(4), 2002, pp.1.135-1.171.

Según Moghaddam, quien se sitúa como feminista occidental tradicional, y también según diferentes autores y grupos feministas islámicos, "quienes trabajan en el marco de los Estados islámicos o proyectos políticos islámicos son cómplices de un patriarcado no especificado y generalizado", exhibiendo esta feminista occidental todas las señales características del estereotipo orientalista.

Esto a pesar de movimientos descritos de manera explícita por sus seguidores como movimientos por la liberación, con frecuencia llamados movimientos para la liberación de las mujeres a través del islam. Imponiendo ciertas definiciones de quién puede ser feministas a través de la idea de la reinterpretación en un contexto moderno y en equivalencia con las normas existentes de la igualdad femenina de Occidente, los grupos y defensores de las mujeres islámicas se encuentran mudos, incapaces de analizar la liberación en sus propios términos, y en lugar de eso, se ven forzados a hablar en una metanarrativa definida por el poder y las normas hegemónicas de la sociedad civil occidental. Esta es una comprensión dual de la teoría del grupo mudo ilustrada en el primer ejemplo de las mujeres a quienes se les impide hablar en sus propios términos y se les obliga a comunicarse con el poder en la lengua del poder masculino[29], pero también al grupo étnico y religioso que está dominado por el poder de la mayoría[30]; sostienen que las minorías musulmanas sufren esto en un contexto europeo occidental al no poder expresar sus aspiraciones de organización política o legal en términos islámicos autodefinidos. Llevando más allá estas teorías en el contexto del feminismo islámico, se fuerza a mujeres de expresión islámica

29 C. Kramerae. *Women and Men Speaking; Frameworks for Analysis*. Newbury House, Rowley, Massachussets: 1981

30 S. R. Ameli, B. Faridi, K. Lindahl y A. Merali. *Law and British Muslims: Domination of the Majority or Process of Balance*, Islamic Human Rights Comission, Londres: 2006.

a hablar en términos de discurso "feminista" para que se acepten como tales sus demandas de justicia de género. Esta censura de los términos de justicia de género mediante el término "feminismo" y sus seguidores de "feministas" ha creado una esfera en la que mujeres –y hombres– son obligadas a usar términos que ellas no aceptan como relevante. El mutismo está entonces implícito en el uso del término feminismo islámico –más que en la inclusión de las voces de mujeres musulmanas–, quienes usan términos islámicos para emancipación, el término se reduce a la descripción de aquellas mujeres que participan –o intentan participar– en la reinterpretación de los textos de una manera particular para amoldarse a las nociones nacionales, liberales occidentales.

Esto no solo tiene impacto académico o teórico, sino también práctico y de políticas en el mundo real. Un ejemplo de esto es la tensión en los movimientos de mujeres incluyendo los movimientos de mujeres islámicas en Marruecos, el sector de ONG, el Gobierno y la ayuda exterior[31]. Rapp considera que:

> El islamismo y la participación política de las mujeres son ambos desarrollos relativamente recientes en la historia marroquí. Ambas tendencias surgieron después de la independencia en 1956 y han servido para reforzarse entre sí en ciertas situaciones y repelerse entre sí en otras. El surgimiento del islam político y las crecientes demandas por mayor participación en la vida política han ocurrido de manera casi simultánea en Marruecos, a medida que el campo de juego político se hizo más diverso y los discursos sobre los derechos de las minorías se hicieron más y más comunes.

---

31 Laurel Rapp. "The Challenges and Opportunities Moroccan Islamist Movements Pose to Women's Political Participation", Center for Study of Islam and Democracy, (s/l): 2008.

Como Mir-Hosseini plantea que existe una tensión entre estas dos tendencias concurrentes, Rapp, sin embargo, citando a Utas, destaca la existencia de una opinión muy difundida, pero incorrecta en Occidente, de que las mujeres no están activas en la vida pública marroquí. Con base en su propio trabajo de campo, Rapp afirma que no solo la participación femenina es alta, sino que además la mayor parte de esa participación femenina incrementada se ha dado por medio de los dos principales partidos políticos islámicos, al Adl Wal-Ishane (Movimiento de Justicia y Caridad) y el Partido por la Justicia y el Desarrollo (PJD), partidos ambos que, al contrario de los demás, no funcionan por un sistema de cupos. Nadia Yassine, hija del líder de Al-Adl Wal-Ishane es una figura prominente dentro del movimiento femenino islámico y ha demandado la participación política de las mujeres como parte del núcleo de los valores islámicos. Pero su condición, pese a sus escritos y su activismo como feminista islámica es rebatida, en particular por las llamadas feministas seculares. Dicha impugnación es un microcosmos de una impugnación más amplia entre el islam y el Estado, que ha polarizado los movimientos políticos islámicos y los movimientos seculares en contestación entre sí en el terreno político. Acusados de "esconder sus intereses reales" sobre cualquier número de problemas, incluyendo los de los derechos de las mujeres[32], se niega legitimidad como fuerza progresista a los llamados islamistas, negando así una voz a las mujeres enroladas en estos movimientos progresistas. Esto se exacerba con el trabajo de desarrollo nacional e internacional. Sibai[33] destaca el ciclo de negatividad confirmado de maniobras políticas contra la oposición en Marruecos:

---

32 *Ibid*.

33 S. A. Sibai. "Cooperar en Marruecos: entre la acción y la construcción del estereotipo". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, vol. 8, junio-diciembre, 2009.

> Las batallas en el discurso político y en la acción social en Marruecos en oposición a los islamistas y la izquierda progresista, donde la última se apropia el discurso del miedo sobre el islam a fin de neutralizar a sus rivales islamistas, influenciar las percepciones y discursos de los técnicos españoles y reforzar los prejuicios con los que los últimos se acercan a la realidad marroquí. Esto puede dar como resultado una falta de cooperación con asociaciones ligadas a los Tribunales Islámicos. Los técnicos españoles, al igual que los marroquíes, reproducen el mismo sermón sobre los islamistas y construyen analogías de los recién mencionados, asimilando la izquierda española con la izquierda marroquí, así se identificaron con ella y pusieron el islam como el "Otro" en valores o percepciones o modelos de desarrollo no compartidos, mirado en su conjunto hay una dialéctica que construye una imagen demonizada de los islamistas.

Sibai afirma que estas opiniones son clave para el financiamiento de iniciativas de la sociedad civil por parte de organismos internacionales de ayuda relacionados con los gobiernos occidentales –en particular España– en Marruecos. Al poner la financiación para el desarrollo a disposición de quienes trabajan en la reinterpretación asimilativa o en modelos feministas occidentales, los gobiernos occidentales trabajan en contra de proyectos populares libertarios y participativos.

La transferencia y el ciclo de la negatividad hacia y desde las esferas social y política dominantes pueden verse en la repetición maquinal de la necesidad de asimilar el feminismo islámico para que este realice una crítica del islam político a través del proyecto del euroislam. Los proyectos del islam europeo y del Estado-nación liberal westfaliano se han vuelto sinónimos y se alimentan uno al otro. El islam europeo como contrapeso al "islam político" ha llegado a subsumir ideas como el feminismo islámico, y secuestrando estos

términos ha suprimido su contenido y aspiración libertaria asimilándolo a normas hegemónicas occidentales predefinidas y establecidas. En este mundo, las mujeres musulmanas, ya sea que trabajen o no en la plataforma del feminismo islámico, siguen relegadas a ser huéspedes y no iguales, pese a todas las demandas de igualdad.

Referencias bibliográficas

Ameli, S.R. y Merali, A. (2004). Islamic Human Rights Comission. Londres.

Ameli, S.R. y Merali, A. (2006). *Hijab, Meaning, Identity, Otherization and Politics: British Muslim Women*. Londres: Islamic Human Rights Comission.

Ameli, S.R., Elahi, M. y Merali, A. (2004). *Social Discrimination: Across the Muslim Divide*. Londres: Islamic Human Rights Comission.

Ameli, S.R., Azam A. y Merali, A. (2005). Londres: Islamic Human Rights Comission.

Ameli, S.R., Faridi, B., Lindahl, K. y Merali, A. (2006). *Law and British Muslims: Domination of the Majority or Process of Balance*. Londres: Islamic Human Rights Comission.

Ameli, S.R., Marandi, S.M., Ahmed, S., Merali, A. y Kara, S. (2007). *The British Media and Muslim Representation: The Ideology of Demonisation*. Londres: Islamic Human Rights Comission.

Anderson, E. (2011). Feminist Epistemology and Philosophy of Science, en: Edward, N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición primavera de 2011), disponible en: [http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-epistemology/].

Ansari, F. (2006). *British Anti-Terrorism: A Modern Day Witchhunt*. 2.ª ed., Londres: Islamic Human Rights Comission.

Ansari, F. (2007). *The Crime of Rhyme: The Extraordinary Case of Samina Malik*. Disponible en: [http:// www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleiD=1328].

Asadabadi, S.M. (2011). *The Secret War: The Zionist Spy and the Formation of the Shia-Con (aka UMAA)*. Disponible en: [http://oppression.org/site/index.php/world/americas/148- the-secret-war-the-zionist-spy-and-the-formation-of-the-shia-con].

Blair, T. (2005). *Blair Speech on Terror*. Disponible en: [http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4689363.stm].

Biko, S. (1987). *I Write What I Like.* Londres: Heinemann.

Briggs, R. y Birdwell, J. (2009). *Radicalisation among Muslims in the UK*. Documento de trabajo sobre Políticas Microcon 7, Brighton: Microcon.

Briggs, R., Fieschi, C. y Lownsbrough, H. (2006). *Bringing it Home: Community-based approaches to counter-terrorism*. Londres: Demos.

Bruce, D. (2006). Racism, Selfesteem and Violence in SA: Gaps in the NCPS explanation? *S.A. Crime Quarterly*. Vol. 17: pp. 32-36.

Cameron, D. (2011). *Speech on Radicalisation and Islamic Extremism New Statesman*. Recuperado de: [http://www. newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/02/terrorism-islam-ideology].

"EA Worldview". (2011). *The US Government Support of Opposition Groups, Civil Society, and Human rights*. Documento de Wikileaks sobre Siria. Disponible en: [http://www.enduringamerica.com/home/2011/4/20/syria-wikileaks-document- the-us-government-support-of-opposi.html].

Fanon, F. (2001). *The Wretched of the Earth*. Londres: Penguin.

Ferguson, N. (2011). *Civilization: The West and the Rest*. Londres: Allen lane.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York, the Free Press.

Greer, G. (1999). *The Whole Woman*. St Ives: Doubleday.

Hamza, K. (2011). Citado en *Ikhwanweb: Egypt's Revolution is a People's Revolution with no Islamic Agenda*. Disponible en: [http://www.ikhwanweb.com/ article.php?id=27963].

Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Jad, I. (2011). Islamist Women of Hamas: between feminism and nationalism. *Inter Asia Cultural Studies*. Vol. 12:2, pp. 176-201.

King, J. E. (1991). *Dysconscious. Racism: Ideology, Identity, and the Miseducation of Teachers*. The Journal of Negro Education. Vol. 60(2): pp. 133-146.

Kramerae, C. (1981). *Women and Men Speaking; Frameworks for Analysis*. Rowley, Massachusetts: Newbury House.

Merali, A. (2012). *Blaming the Victim, the Impossible Muslim and the Big Lie: Internalisation of Government Demonisation of Muslims in the UK*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

Mir-Hosseini, Z. (2010). *Understanding Islamic feminism. An Interview with Ziba Mir-Hosseini*. Disponible en: [http://www.countercurrents.org/sikand070210.htm recuperado: 20.12.11].

Mir-Hosseini, Z. (2011). *Beyond "islam" vs. "Feminism*". IDS Bulleti. Vol. 42: pp. 67-77.

Moghaddem, V. (2002). Islamic Feminism and its Discontents: Toward a resolution of the Debate. *Signs*. Vol. 27(4): pp.1135-1171.

Newcomb, S.T. (2008). *Pagans in the Promised Land: Decoding the Doctrine of Christian Discovery*, Goldon: Fulcrum.

Nimako, K. y Willemsen, G. (2011). *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation Decolonial Studies, Postcolonial Horizons*. Londres: Pluto Press.

Pyke, K. y Dang, T. (2003). "FOB" and "Whitewashed": identity and internalized racism Among Second Generation Asian Americans. *Qualitative Sociology*. Países Bajos: Springer.

Rahnavard, Z. (1987). *The Message of Hijab*. Londres: Open Press.

Ramadán, T. (1999). *To be a European Muslim*. Islamic Foundation.

Rapp, L. (2008). The Challenges and Opportunities Moroccan islamist Movements Pose to Women's Political Participation. *Center for the Study of islam and Democracy*. Disponible en: [https:// www.csidonline.org/9th_annual_conf/laurel_rapp_CSiD_paper.pdf].

Sayyid, S. (1997). *A Fundamental Fear: Eurocentrism and The Emergence of Islamism*. Londres: Zed Books.

Seligman, A. (1992). *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press.

Sibai, S. A. (2009). Cooperar en Marruecos: entre la acción y la construcción del estereotipo. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*. Junio-Diciembre.

Siddique Khan, M. (2005). *London bomber: Text complete*. BBC News on-line [http:// news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4206800.stm].

Shadjareh, M. (2004). *Aliens in their Own Country*. The Guardian. Disponible en: [http://www. guardian.co.uk/uk/2004/apr/01/britishidentity.race].

Tamimi, A. (1993). *Power sharing Islam*. Londres: Liberty for Muslim World Publications.

Thomson, H. (2004). *Blair government's strategy to police Britain's Muslims leaked*. World Wide Socialist Web [http://www.wsws.org/articles/2004/jun2004/musl-j03. shtml international Committee for the Fourth international].

Trescott, C. (2007). *"Lyrical terrorist" Sentenced over Extremist Poetry.* [http://www.guardian.co.uk/uk/2007/dec/06/terrorism.books].

Tull, S.E., Wickramasuriya, T., Taylor, J., Smith-Burns, V., Brown, M., Champagnie, G., Daye, D., Donaldson, K., Solomon, N., Walker, S., Fraser, H. y Jordan, O. W. (1999). Relationship of Internalized Racism to Abdominal Obesity and Blood Pressure in Afro-Caribbean Women. *Journal of the National Medical Association*. Vol. 91(8): pp. 447-452.

FEMINISMO ISLÁMICO, INTERSECCIONALIDAD Y DECOLONIALIDAD[1]

SARA SALEM[2]
The Institute of Social Studies, Países Bajos

Introducción

La interseccionalidad es una teoría dentro de los estudios feministas que se ha utilizado para abordar la naturaleza intersectada de estructuras e identidades. Ha servido para descentrar el feminismo occidental y en cambio poner en entredicho nuestra subjetividad como investigadores, así como los supuestos que sustentan nuestro trabajo. El feminismo islámico tiene mucho en común con la interseccionalidad, y sostengo que combinar estos dos campos serviría para pluralizar el campo del feminismo y llamar la atención a los múltiples niveles de opresión que las mujeres musulmanas enfrentan hoy en día.

---

1 Este artículo hace parte de mi investigación en Leiden University entre 2010-2011.

2 Candidata a Ph.D., Institute of Social Studies, Países Bajos. Profesora visitante en la Universidad de California, Berkeley.

Este artículo comienza dando una idea general de la teoría de la interseccionalidad siguiendo la pista a su surgimiento. A continuación, el artículo analiza el feminismo islámico, antes de pasar a su propuesta de por qué los dos campos deben fusionarse mediante un análisis de las semejanzas entre ambos. Adicionalmente, se propone un acercamiento decolonial como aspecto importante de una perspectiva feminista islámica interseccional.

La teoría de la interseccionalidad

La teoría de la interseccionalidad es un enfoque teórico relativamente nuevo para hacer investigación en las ciencias sociales. Planteada por vez primera por las feministas de color, ha sido adoptada ahora por otras disciplinas, como la sociología, los estudios raciales y la etnografía. El contexto en el que surgió la interseccionalidad es en extremo importante al intentar comprender la teoría misma. Poco después de la difusión del feminismo de la primera ola en América y Europa, comenzaron a aflorar críticas procedentes de mujeres que se sentían excluidas por los discursos usados por las feministas de la primera ola. Especialmente, la pretensión de representación universal de las mujeres fue cuestionada por mujeres que sentían que sus experiencias eran muy diferentes de la mujer promedio blanca, occidental, de clase media, que constituía el grueso del movimiento feminista de la primera ola. “Algunas feministas creían que las particularidades concretas de su propia subordinación estaban excluidas: los análisis, a menudo generalizados para todas las mujeres, de hecho, se fundamentaban en las prioridades y experiencias de una minoría”[3]. Más aún, las feministas negras sostenían que el feminismo blanco y burgués solo ponía sobre la

---

3 Ann Denis. “Intersectional Analysis: a Contribution of Feminism to Sociology”. *International Sociology*, vol. 23(5), 2008, pp. 677-694.

mesa problemas de las experiencias de opresión de mujeres blancas de clase media[4]. “Las limitaciones del feminismo son evidentes en la construcción de la prioridad de problemas (implícitamente consensuada) que al parecer se espera que todas las mujeres organicen”[5]. Un punto importante era que la teorización feminista no se salía de las relaciones sociales dominantes, y por ende reflejaba relaciones de poder similares. “Las prácticas académicas feministas están inscritas en relaciones de poder –relaciones a las que se resisten, van en contravía o incluso quizás apoyan de manera implícita–. Por supuesto no puede haber una academia apolítica”.[6]

Las feministas negras americanas fueron las primeras en sostener que el feminismo dominante no representaba, y era incapaz de hacerlo, sus experiencias con solo tener en cuenta el género como variable más importante. Ellas insistían en que sus realidades eran mucho más complejas que eso: eran mujeres; pero también eran negras, pobres o ricas, urbanas o rurales, educadas o no educadas, y así sucesivamente[7]. Todos estos diversos aspectos de sus identidades se combinaban para crear sus realidades. Al comienzo, se creó la noción de “opresión triple”, que sostenía que las mujeres negras sufren de tres tipos diferentes de opresión: de clase, de raza y de género[8]. Esto se convirtió más adelante en la sagrada trinidad de

---

4 H. Lutz, M.T. Herrera Vivar y L. Supik (eds.). *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-faceted concept in Gender studies*, Ashgate, Farnham: 2011, p. 4

5 C. T. Mohanty. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”. *Feminist Review*, vol. 30, 1988, p. 53.

6 *Ibid*.

7 Ann Phoenix. “Editorial: Intersectionality”. *European Journal of Women's Studies*, vol.13 (3), 2006, p. 187.

8 Nira Yuval-Davis. “Intersectionality and Feminist Politics”. *European Journal of Women's Studies*, vol. 13 (3), 2006, pp. 195.

los estudios feministas: raza-género-clase. La interseccionalidad se añadiría luego a otras identidades como la sexualidad, la discapacidad, etc.

> Gran cantidad de académicas feministas han desestabilizado la noción de una "mujer" universal, afirmando que la "mujer" en sí es un terreno impugnado y fracturado, y que la experiencia de la "mujer" siempre está constituida por sujetos con intereses ampliamente diferentes.[9]

Por esta razón, es problemático hablar de un "feminismo universal" o de una "mujer universal". Es importante notar que aunque el término mismo solo se acuñó en la década de 1980, las académicas feministas negras han estado conceptualizando la identidad como una formación de vectores entrelazados de raza, género, clase y sexualidad por décadas[10]. Hancock reitera que la deuda que tiene la interseccionalidad con las feministas negras apunta a que parte importante de la investigación interseccional depende de los artículos de feministas pertenecientes a la teoría crítica de raza, quienes "trazan enérgicamente las ramificaciones de un sistema legal enzarzado en el acercamiento unitario para las mujeres de color que son víctimas de abuso sexual, violencia doméstica y discriminación laboral".[11]

Además de las feministas negras, otros grupos de feministas, como las feministas marxistas, lésbicas, poscoloniales y europeas, también analizaban las relaciones entre diferentes sistemas de opresión (como el capitalismo, la sexualidad, el nacionalismo) y el

9 J. Nash. "Re-thinking Intersectionality". *Feminist Review*, vol. 89, 2008, p. 3.

10 *Ibid.*

11 2007 (s.r.)

género. Las feministas europeas y poscoloniales, por ejemplo, lo hacían desarrollando la teoría del feminismo situado (*standpoint feminism*)[12]. Sin embargo, aunque esos acercamientos puedan haber usado la interseccionalidad, no reflejan una "perspectiva interseccional"[13]. Lo que hicieron las feministas negras, lesbianas y marxistas fue abordar la preocupación

> ... teórica y normativa más central en la academia feminista: a saber, el reconocimiento de las diferencias entre mujeres. Esto se debe a que hace mención del problema más acuciante que enfrenta el feminismo contemporáneo: el largo y doloroso legado de sus exclusiones.[14]

Este legado de exclusión ha sido articulado particularmente bien por Crenshaw, quien escribe:

> "Las feministas ignoran cómo funciona su propia raza para mitigar algunos aspectos del sexismo y, más aún, cómo a menudo las privilegia sobre otras mujeres y contribuye a la dominación de aquellas. En consecuencia, la teoría feminista sigue siendo blanca, y su potencial de ampliar y profundizar su análisis considerando a mujeres no privilegiadas sigue sin materializarse".[15]

El término mismo interseccionalidad fue acuñado por Kimberle Crenshaw, académica jurista afroestadounidense, que hacía parte

---

12 H. Lutz, M.T. Herrera Vivar y L. Supik (eds.) (2011). *Framing Intersectionality..., op. cit.*, p.156.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 33.

de la disciplina de los estudios críticos de raza en la década de 1980, los cuales buscaban "problematizar la pretendida ceguera al color, la neutralidad y la objetividad de la ley"[16]. Crenshaw quería mostrar cómo el marco de un solo eje, que con frecuencia usaban las feministas, debía reemplazarse por la interseccionalidad, que podía demostrar mejor las maneras como interactúan la raza y el género "para plasmar las múltiples dimensiones de las experiencias de las mujeres negras" [17]. Crenshaw afirma que las experiencias de las mujeres negras son mucho más amplias de lo estipulado por el discurso de discriminación de categorías, y que la "continua insistencia de filtrar las demandas y necesidades de las mujeres negras mediante análisis categóricos que oscurecen por completo sus experiencias garantiza que rara vez se atenderán sus necesidades".[18]

Crenshaw suele usar la metáfora de un cruce de caminos para explicar la interseccionalidad:

> La interseccionalidad es lo que ocurre cuando una mujer de un grupo minoritario intenta desenvolverse en el principal cruce de la ciudad (...) la autopista principal es "la carretera del racismo". Una intersección puede ser el colonialismo, y luego la Calle Patriarcal. Debe vérselas no solo con una forma de opresión, sino con todas las formas, que se unen para formar un manto de opresión doble, triple, múltiple, de muchas capas.[19]

---

16 J. Nash. *Re-thinking..., op cit.*, p. 2.

17 *Ibid.*

18 H. Lutz, M.T. Herrera Vivar y L. Supik (eds.). *Framing Intersectionality:..., op. cit.*, p. 30.

19 Nira Yuval-Davis. *Intersectionality and..., op. cit.*, p. 196.

Las académicas feministas han definido la interseccionalidad de diversas maneras. Nash escribe que la interseccionalidad es "la noción de que la subjetividad está constituida por vectores de raza, género, clase y sexualidad que se refuerzan mutuamente"[20]. Knudsen ha escrito que la interseccionalidad "se usa para analizar la producción de poder y procesos entre el género, la raza, la etnicidad, etc., y tiene que ver con el análisis de las jerarquías sociales y culturales dentro de diferentes discursos e instituciones"[21]. Ann Denis describe los análisis interseccionales como aquellos que incluyen "el análisis concurrente de múltiples fuentes intersectadas de subordinación/opresión, y están basados en la premisa de que el impacto de una fuente de subordinación específica puede variar, dependiendo de su combinación con otras fuentes potenciales de subordinación"[22]. Para Hancock, la noción del análisis de las identidades de raza, género y clase juntas ha existido por más de un siglo. "el término 'interseccionalidad' se refiere al argumento normativo teórico y a un acercamiento a la realización de investigación empírica que hace énfasis en la interacción de categorías de diferencia"[23]. Zarkov escribe que la interseccionalidad se refiere a la intersección del género con otras relaciones sociales en formas contradictorias y conflictuales, y que:

> Su poder depende del contexto específico en el cual opere. Pese a la importancia que pueda tener el género, es solo uno entre muchos principios organizadores de la vida social, solo una de muchas

---

20 J. Nash. *Re-thinking..., op cit.*, p. 2.

21 Susanne Knudsen. "Intersectionality-A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbook", (s.r.), 2006.

22 Ann Denis. *Intersectional analysis..., op. cit.*, p. 677.

23 Ange-Marie Hancock. "Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm". Yale University, (s.r.), 2007.

categorías analíticas. No posee "natural primacía" en las relaciones sociales.[24]

De estas variadas extrapolaciones sobre los usos de la interseccionalidad, puede resumirse como una teorización que hace posible un análisis complejo de las realidades vividas por la gente, que toma en consideración no solo diferentes marginalizaciones (de manera aditiva) sino que analiza cómo dichas marginalizaciones y posiciones se intersectan para crear situaciones únicas. De ese modo, la interseccionalidad, en su esencia, es un proceso de complicación de la investigación mediante el abordaje de la manera como posicionalidades múltiples se intersectan. También es claro que la interseccionalidad es una noción teórica fluida, en continua expansión. A medida que más académicos y activistas se ocupan de ella, más interseccionalidades surgen. El ejemplo de las masculinidades es ilustrativo de la manera como la interseccionalidad ha trascendido la configuración clásica de raza/género/clase y ha adoptado muchas otras marginalizaciones y posicionalidades que a menudo se pasan por alto, como la masculinidad, la discapacidad, la edad, la sexualidad, la transnacionalidad, y demás. Finalmente, la interseccionalidad ha funcionado también como puente entre diversas posiciones teóricas dentro de los estudios feministas.

Islam y feminismo

El feminismo siempre ha tenido una relación tormentosa con la religión y con las religiosas. En un artículo de Elina Vuola titulado *God and the Government: Women, Religion and Reproduction in Nicaragua*, sostiene que una visión superficial o condescendiente de

24 H. Lutz, M.T. Herrera Vivar y L. Supik (eds.). *Framing Intersectionality..., op. cit.*, p. 114.

la religión por parte del (o la) académico/a feminista ha implicado que no vean el panorama completo.

> Por un lado, existe una suerte de "ceguera" o de resistencia feminista ante la importancia de la religión para las mujeres. Por el otro lado, existe un tipo de "paradigma religioso" de los estudios feministas en el que se considera a las mujeres predominantemente a través del lente de la religión, en especial, en la investigación adelantada por académicos/as occidentales sobre los países musulmanes.[25]

Un argumento significativo que ella plantea es que la religión es importante para las mujeres. No hay manera de ignorar este hecho y seguir como si el feminismo debiera ser –por definición– secular. Prosigue diciendo:

> La perspectiva feminista debe cuidarse también de no juzgar la religión en sí como opresiva para las mujeres, sin escuchar las diferentes voces de las mujeres reales de todo el mundo, quienes se debaten entre sus identidades como mujeres y sus lugares en las comunidades religiosas.[26]

Estoy convencida de que la principal razón por la que el feminismo occidental ha tenido un problema de larga data con la religión es que sus presupuestos fundamentales son seculares por naturaleza. Sin embargo, dado que el feminismo occidental se postula como neutral,

---

25 Elina Vuola. *God and the Government: Women, Religion and Reproduction in Nicaragua*, Institute of Development Studies University of Helsinki, Finland. Ponencia preparada para el encuentro de la Asociación de estudios latinoamericanos, Washintong DC, septiembre 2001, p. 2.

26 *Ibid*, p. 4.

objetivo y universal –disimulando así sus raíces y presupuestos–, con frecuencia se pasa por alto su ontología secular subyacente. Pese a ello, es precisamente esta ontología secular la que crea las tensiones entre el feminismo y la religión. En el caso del feminismo islámico, esto se multiplica, pues adicionalmente está la cuestión del orientalismo. De este modo, las mujeres musulmanas quedan excluidas del feminismo en dos frentes: por los presupuestos seculares del feminismo y por las tendencias orientalistas del feminismo.

Por mucho tiempo, el feminismo occidental ha situado a las religiosas –y a las musulmanas en particular– como desprovistas de agencia. Esto tiene relación con la visión teleológica del momento, en que las sociedades deben moverse de la religiosidad hacia el secularismo para ser vistas como progresistas. Lo que esto suele implicar es que no se aceptará como modernas (y liberadas) a las mujeres si son religiosas. Lo clave aquí es que la religión es encuadrada –de manera abierta o sutil– muchas veces como opresiva. De nuevo, esto tiende a enfatizarse aún más cuando se trata de las mujeres musulmanas. Este enfoque en la falta de agencia de las mujeres musulmanas y en la evolución de lo religioso a lo secular traiciona los presupuestos occidentales subyacentes que sustentan el movimiento feminista.

El feminismo islámico debe contextualizarse en el movimiento más amplio del islam reformista. El movimiento reformista en el islam consiste en un creciente número de sabios/as que han llamado la atención acerca de interpretaciones alternativas del islam mediante sus orientaciones teóricas y sus acercamientos prácticos. Los reformistas sostienen que el Corán y otros textos religiosos contienen preceptos que son específicos del contexto de la Arabia del siglo VII, lo cual dificulta la aplicación de todo al pie de la letra en el periodo actual. En lugar de ello, el Corán debe estar sujeto a una constante reinterpretación. Fazlur Rahman, por ejemplo,

afirma que siempre debe buscarse el principio detrás de cada verso del Corán y reaplicarlo a cada contexto particular.[27]

El feminismo islámico constituye un campo que puede ser ampliamente definido como un intento de ejercer poder sobre la producción del conocimiento y la creación de significado dentro del islam. Muchas sabias pertenecientes a la tradición feminista islámica han trabajado para desestabilizar las nociones del islam como opresivo hacia las mujeres. Los textos religiosos constituyen el principal campo de batalla en el que se dan muchos de estos debates, por lo que dichos textos se constituyen como intrínsecamente patriarcales, o bien se conceptualiza la necesidad de su reinterpretación que haría posible las lecturas feministas. Asma Barlas[28] ha buscado demostrar que debemos ver lo patriarcal como una lectura más del Corán en lugar de verlo como parte inherente de él. Amina Wadud[29] ha demostrado cómo versos específicos sacados de contexto pueden servir para mostrar toda la religión como sexista, de ese modo destacando la necesidad de la contextualización y la historización. Kecia Ali [30]aborda las cuestiones del sexo y la intimidad en el islam, demostrando que la producción de conocimiento en el islam no es campo exclusivo de lo masculino. Académicos, como Khaled Abou el Fadl, también tienen trabajos donde se demuestran las maneras como la producción del conocimiento islámico ha estado dominada por los

---

27 Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, Chicago: 2009.

28 Asma Barlas. "Believing women", en: *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Texas, 2002, pp. 361-368.

29 Amina Wadud. *Qur'an and Women. Reading the Sacred text from a Woman's perspective*, Oxford University Press, New York: 1999.

30 Kecia Ali. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oneworld Publications Ltd., Chester: 2008.

hombres y es por ende subjetiva, no objetiva. Su obra se centra particularmente en aspectos legales[31]. Farid Esack ha buscado acercarse al islam desde una perspectiva que demanda la justicia de género y el pluralismo.[32]

En el centro de mucho de este trabajo está la afirmación de que la autoridad en el islam no es exclusiva del hombre. Las mujeres también pueden –y deben– interpretar los textos islámicos. Más aún, se ha hecho evidente que cuando estos textos se interpretan desde una perspectiva que es feminista y reformista, los mensajes que afloran pueden ser muy diferentes. La obra de Fátima Mernissi ha sido especialmente instructiva en ese aspecto. Mediante el uso de metodologías tradicionales islámicas, ha abordado los hadices y mostrado que varios de ellos han sido los *Hadith* usados para excluir a las mujeres de los espacios públicos, que son aceptados comúnmente como auténticos, en realidad no lo son[33]. De este modo, ella demuestra que las aproximaciones a estos textos desde una perspectiva feminista arrojan resultados diferentes, destacando la necesidad de nuevas interpretaciones de los textos.

Riffat Hassan ha escrito sobre la seriedad que subyace a la cuestión de quién está autorizado para interpretar los textos[34]. Si se sigue definiendo a las mujeres como teológicamente inferiores, seguirá escatimándoseles sus derechos políticos, económicos y sociales.

---

31 Khaled Abou el Fadl. *Speaking in God's name: Islamic law, Authority and Women*, Oneworld Publications Ltd., Londres: 2001.

32 Farid Esack. *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld Publications Ltd: Londres: 1997.

33 Fátima Mernissi. *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*, South Asia Books, Oxford, Blackwell: 1991.

34 Paula M. Cooey, William R. Eakin y John B. McDaniel (eds.). *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Sri Satguru Publications, New York:1991.

Por ello es preciso que las mujeres reclamen el espacio desde el cual desafiar su supuesta inferioridad teológica mediante el privilegio de los argumentos teológicos, es claro que las feministas islámicas están desafiando la versión occidental del feminismo que rechazaría el Corán como base desde la cual luchar por la igualdad de género.

Para concluir, es claro que existen múltiples movimientos en el islam en demanda de una reinterpretación de los textos islámicos desde el punto de vista de la justicia de género. Así, concebir el islam como una religión que oprime a las mujeres no solo es problemático, sino que sirve para esencializar y homogeneizar a las mujeres musulmanas, quienes ya enfrentan múltiples opresiones estructurales en su vida diaria. El feminismo islámico sirve como prueba de las maneras en las que las mujeres musulmanas han rebatido la producción de conocimiento centrada en lo masculino para forjarse un espacio para sí mismas. Esto lo han hecho no basándose en las concepciones de igualdad de género, sino mediante el uso de fuentes, textos y especialistas autóctonos dentro de la tradición islámica.

Interseccionalidad y feminismo islámico

Existen vínculos evidentes entre la teoría de la interseccionalidad y la cuestión del feminismo islámico. Ambos luchan contra el continuo dominio del feminismo occidental, que delinea y excluye versiones no liberales del feminismo. Estos procesos de exclusión se basan en la representación de culturas enteras como homogéneas, estáticas y esencializadas. Este es un rasgo clásico del orientalismo, y se ha reproducido en gran parte de la literatura feminista dominante occidental sobre la religión, en especial en lo que respecta al islam. El supuesto implícito o explícito de que el "islam es patriarcal" no solo asume que existe un "islam", sino además que el patriarcado ya ha sido predefinido, pero ¿por quién o quiénes? Más aún,

la interseccionalidad es una manera de que las feministas islámicas puedan acercarse a sus propias experiencias de vida de forma más compleja. Como se mencionó anteriormente, las mujeres musulmanas con frecuencia son oprimidas en múltiples frentes. La interseccionalidad es por consiguiente una manera de analizar esos múltiples frentes y las maneras como interactúan entre ellos.

Pese a esto, no se ha hecho mucho trabajo sobre el tema de la interseccionalidad y el feminismo islámico. Si bien es cierto que la interseccionalidad ha sido usada por las feministas de manera acrítica –pese a sus orígenes radicales–, me parece que puede usarse para impulsar el proyecto del feminismo islámico si se combina con una perspectiva decolonial. La aspiración de la interseccionalidad es escuchar las voces de mujeres y de hombres en sus propios términos, con el fin de armar el rompecabezas de las narrativas y analizar en sus componentes experiencias que puedan ayudar a comprender la vida social. Estas narrativas y experiencias no existen en un vacío. Para entenderlas realmente, es necesario contextualizarlas e historizarlas dentro del sistema global capitalista imperialista que estructura las vidas de las mujeres musulmanas hoy en día.

De ese modo, la interseccionalidad no solo permitiría que las voces y las experiencias de las mujeres musulmanas fuesen parte de la narrativa, también contextualizaría esas experiencias y mostraría cómo las estructuras globales y las relaciones de poder han dado lugar a trayectorias de vida específicas para grupos de mujeres específicos. El sistema imperialista global, por ejemplo, tiene claras implicaciones para las mujeres musulmanas. Así el feminismo islámico que es interseccional debe adoptar un acercamiento decolonial para comprender lo que es el sistema imperialista, cómo se constituyó y los procesos de poder específicos que trabajan para construir las experiencias de las mujeres musulmanas.

Otra manera en la cual un acercamiento interseccional decolonial fortalecería el feminismo islámico es mediante la crítica de una ontología liberal individualista. Es precisamente dicha ontología la que subyace al feminismo occidental y la que está ligada a sus presupuestos seculares. La producción intelectual decolonial, por otro lado, se aleja de esto y en su lugar demanda ontologías más radicales. El feminismo islámico se ajustaría más cómodamente en los enfoques descoloniales interseccionales, aun cuando la interseccionalidad en ocasiones puede reproducir una ontología liberal y secular.

En resumidas cuentas, aunque la interseccionalidad sería una adición útil al creciente campo del feminismo islámico, no es suficiente hacer uso acrítico de la interseccionalidad. En lugar de eso, debe combinarse con una perspectiva decolonial, por dos razones. En primer lugar, porque esto pondría bajo el lente las estructuras globales de opresión que configuran las experiencias de las mujeres musulmanas, incluyendo el imperialismo, el capitalismo y demás. En segundo lugar, una perspectiva decolonial se alejaría de las ontologías liberales, seculares, y en lugar de ello demanda una ontología radical por la cual la agencia, la autonomía y la liberación se consideran formas con las que las feministas musulmanas podrían fácilmente identificarse.

Conclusión

Si bien el feminismo occidental se presenta como un movimiento neutral y universal, tiene supuestos profundamente arraigados que estructuran la manera en cómo se acerca a las mujeres no occidentales. El secularismo es clave entre estas presuposiciones, y tal supuesto quiere decir que cuando surgen movimientos como el feminismo islámico, la respuesta ha sido etiquetarlos como una

prueba más de la falsa conciencia o no relacionarse con ellos de ninguna manera.

La interseccionalidad puede ser una herramienta poderosa con la que muchas mujeres en Oriente Medio pueden reivindicar un proyecto feminista que a menudo las ha excluido y objetificado. La interseccionalidad brinda una vía de salida del esencialismo cultural, objetivizante e infantilizante que con frecuencia ocurre cuando se habla sobre las mujeres musulmanas. Toma en cuenta diferentes posicionalidades, así como el hecho de si dichas posicionalidades marginalizan, empoderan o conceden privilegios. Aborda el poder y la desigualdad, y cómo se entrelazan diferentes sistemas de opresión, como el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo, etc. Fomenta la autoreflexividad y una conciencia constante de los propios presupuestos, procedencia y posición en las esferas social, política y económica.

Todavía más importante es que una perspectiva feminista islámica interseccional ofrece una manera de descentrar el feminismo occidental. Plantea preguntas diferentes y pone sobre la mesa aspectos diferentes. Más aún, usa otras herramientas, ideas, valores y metodologías para abordar esas preguntas. En lugar de derechos humanos o sistemas legales occidentales, usa el Corán y los hadices. En lugar de ideas liberales sobre lo que la liberación femenina es, plantea una noción distinta de la justicia de género. Estas maniobras sirven no solo como crítica al feminismo occidental, sino también para descentrarlo y contribuir a pluralizar el campo del feminismo.

Referencias bibliográficas

Ali, Kecia (2008). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*. Chester: Oneworld Publications.

Barlas, Asma (2002). *Believing Women, en: Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Texas: University of Texas Press, pp. 361-368.

Cooey, Paula M., Eakin, William R. y McDaniel, John B. (eds.). (1991). *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*. Nueva York: Sri Satguru Publications.

Denis, Ann (2008). Intersectional analysis: a Contribution of Feminism to Sociology, *International Sociology*. Vol. 23(5): pp. 677-694.

El Fadl, Khaled abou (2001). *Speaking in God's name: Islamic law, Authority and Women*. Londres: Oneworld Publications ltd.

Esack, Farid (1997). *Quran, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Londres: Oneworld Publications Ltd.

Hancock, Ange Marie (2007). "Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm". Yale University (s.r).

Knudsen, Susanne (2006). "Intersectionality-A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbook" (s.r.).

Lutz, H., Herrera Vivar, M.T. y Supik, L. (eds.). (2011). *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies.* Famham: Ashgate.

Mernissi, Fatima. (1991). *Women and Islam: An Historical and Theologica Inquiry.* Oxford: Blackwell, South Asia Books.

Mohanty, C. T. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Feminist Review*. Vol. 30: pp. 61-88.

Nash, J. (2008). Re-thinking Intersectionality, *Feminist Review*. Vol. 89: pp.1-15.

Phoenix, Ann (2006). Editorial: Intersectionality, *European Journal of Women's Studies*. Vol. 13(3): pp. 187-192.

Rahman, Fazlur. (2009). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.

Vuola, Elina. (2001). *God and The Government: Women, Religion, and Reproduction in Nicaragua*. Documento para el encuentro de la Latin American Studies Association (LASA). Washington D.C. Disponible en: [http://lasa. international.pitt.edu/lasa2001/vuolaelina.pdf].

Wadud, Amina. (1999). *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

Yuval-Davis, Nira. (2006). Intersectionality and Feminist Politics, *European Journal of Women's Studies*, Vol. 13(3): pp. 193-209.

FEMINISMOS ISLÁMICOS[1]

ZAHRA ALI[2]

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

La asociación de los términos feminismo e islam, y más generalmente en Francia la asociación de feminismo y religión es problemática, solo se plantea dicha realidad en el interrogante: "¿Tal cosa existe?", "¿Tal cosa es posible?".

El feminismo islámico despierta controversia y cuestionamientos: por un lado, por aquellas y aquellos feministas que consideran la religión, en particular el islam, como contraria a la emancipación de la mujer. Todas las religiones serían patriarcales, la religión musulmana por encima de todas, y la lucha por la igualdad de los sexos pasaría necesariamente por un distanciamiento de lo religioso. Por otro lado, cierto número de musulmanes consideran que se trataría de una occidentalización del islam y entienden el pensamiento musulmán como un cuadro acabado, hostil a cualquier dinámica de renovación y relectura.

---

1 Este artículo hace parte de la investigación realizada por la autora sobre feminismo e islam para su tesis de doctorado.

2 Ph.D. (c) en sociología, Investigadora Asociada en IFPO (French Institute of the Near East) y Académica Visitante en el Centre for Gender Studies at SOAS en Londres.

Por lo tanto, es un mismo esencialismo el que enfrenta el feminismo musulmán: aquel que define el islam como una realidad estática, fundamentalmente dogmática, intrínsecamente sexista, y el feminismo como un modelo único, avatar de una modernidad occidental normativa.

Las mujeres que se designan hoy con el calificativo "feministas musulmanas" tienen todas en común que defienden el islam y el islamismo de su compromiso por los derechos de las mujeres. Ellas consideran que la igualdad está en la base de la religión musulmana y que el mensaje de la revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres. Así, es por y para el islam que ellas conciben su causa feminista, y mediante dicha postura ellas redefinen, reinventan y se reapropian del feminismo comenzando por decolonizarlos y plantearlo como universal.

En el cruce entre el feminismo y el islam

Sin limitar el sentido del feminismo islámico a sus expresiones académicas recientes, como las que han surgido en estos últimos veinte años, podemos considerar que las reivindicaciones de carácter feminista, es decir, de contestación de la dominación masculina en un medio musulmán, existen desde hace mucho tiempo. Puede remontarse a la época de la revelación coránica las protestas y los cuestionamientos de las mujeres en lo que respecta a su rol y a su lugar en la naciente sociedad musulmana. 'Aïcha, hija de Abou Bakr as Siddiq –primer Califa– y esposa del profeta del islam, así como otras mujeres de la época profética, claramente rebatieron la actitud machista de ciertos hombres y las injusticias padecidas por las mujeres. Uno de los ejemplos más elocuentes fue la cuestión planteada por Um Salama, esposa del profeta, sobre el hecho de que el Corán se dirige de manera explícita a los hombres y su exigencia de que la revelación se dirija también directamente a las mujeres, en

especial en lo que respecta a la recompensa y el reconocimiento de sus obras piadosas.

La respuesta de la revelación a lo largo de dos versículos[3] legitimará y confirmará la demanda de Um Salama, así como de todas aquellas que expresaron su preocupación por que la igualdad entre los sexos se explicite claramente en el Corán[4]. Más adelante, tras la muerte del profeta, serán numerosas las mujeres que cuestionen las tradiciones sexistas atribuidas a aquel y que denuncien el deseo de los hombres de cuestionar los logros de la revelación en lo relativo a los derechos de las mujeres.[5]

En lo que respecta a su planteamiento moderno, puede considerarse que ha habido un feminismo endógeno en las sociedades musulmanas, sobre todo como movimiento intelectual reformista musulmán que surgió a finales del siglo XIX, y después en la forma de movimientos sociales en el contexto de las luchas nacionalistas y anticoloniales de comienzos del siglo XX. La cuestión de los derechos de las mujeres en el islam fue planteada por los pensadores

---

3 Relatado en los *tafsirs* (comentarios al Corán) de at-Tabari et Ibn Kathir, es el Versículo 195 de la Sura 3 (al 'Imran): "Su Señor ha escuchado sus ruegos: 'yo jamás haría perder a nadie entre vosotros, hombre o mujer, el fruto de sus obras. ¿No salieron unos de las otras? Quienes sean expatriados, quienes hayan sido expulsados de sus hogares, quienes sufran por mi causa, quienes hayan combatido o muerto a mi servicio, a ellos les perdonaré todas sus faltas y los recibiré en jardines bañados de arroyuelos, en recompensa de su Seños, pues Dios es quien concede las mejores recompensas' ". Traducción de versículos tomados de *Le Noble Coran*. Nueva traducción francesa del sentido de los versículos de Mohamed Chiadmi, publicada en Ediciones Tawhid, 2007.

4 En lo que concierne a los relatos y tradiciones relativos a las mujeres en la época profética, así como a los versículos y comentarios del Corán en relación con las mujeres, véase: Abdel Halim Abou Chouqqa, *L'Encyclopédie de la Femme en Islam,* ed. Al Qalam, Marruecos: 1998.

5 Véase M. Akram al Nadwi. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, Interface Publications, Oxford: 2007.

reformistas musulmanes con Mohamed ʻAbduh, discípulo de Jamal al Din al Afghani, a la cabeza. Este último, así como algo más tarde Mohamed Iqbal, introdujeron una reflexión fundamental en lo que respecta a la compresión dinámica del pensamiento musulmán, en particular a través del uso del instrumento jurídico de la *ijtihad*[6] que permitiría (re)pensar el islam en su contexto.

Así, a favor del reformismo musulmán y aunque estuviera influenciado por las ideas occidentales, el feminismo tal como se expresa en las sociedades musulmanas no ha surgido y menos aún ha seguido al feminismo europeo, pero nació en el mismo instante, y se expresó a través de una postura anticolonial y nacionalista[7]. Es bien conocido el caso de Egipto[8], los trabajos de Margot Badran principalmente han puesto en evidencia la permeabilidad de las fronteras entre militancia laica y religiosa, en un contexto en el que lo religioso constituye un

---

6 Un esfuerzo racional efectuado por el jurista musulmán para extraer una prescripción en ausencia de fuentes religiosas o en su luz cuando ellas no son explícitas. De manera más genérica, este es el esfuerzo reflexivo e intelectual que busca pensar el islam en su contexto.

7 Véase al respecto la obra pionera de Kumari Jayawardena. *Feminism and Nationalism in the Third World*, que apareció por vez primera en India en 1986 en las ediciones Kali for Women, y luego en ediciones Zed Books; S. Dayan-Herzbrun. *Femmes et Politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005; y para un cuestionamiento del problema y su relación con la cuestión del feminismo en Medio Oriente hoy, véase la obra mayor dirigida por Lila Abu Lughod. *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, Princeton: 1998.

8 Véase L. Ahmed. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press. 1992; M. Badran. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton: 1995; B. Baron. *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, Oakland: 2005.

referente fundamental en la sociedad[9]. Figuras nacionalistas y feministas, identificadas a menudo como "laicas", han conferido además gran importancia al referente islámico en su defensa de los derechos de la mujer. Ya en esta época existía la idea de que el islam no es una religión patriarcal, sino que por el contrario promueve la igualdad entre los sexos que defendían las feministas árabes, que hacían uso de la reflexión desarrollada por los reformistas musulmanes.

Más adelante, en algún momento de la década de 1970, vimos aparecer en las sociedades de mayoría musulmana nuevas figuras femeninas, con frecuencia cercanas a la militancia islámica, que van a desarrollar nuevas prácticas y un discurso sobre las mujeres, poniendo en primer plano el referente religioso en su defensa de una identidad femenina musulmana[10]. A medida que el discurso del islam político cobra importancia, se ven aparecer discursos que buscan promover una modernidad islámica que incluya cierto número de reivindicaciones de carácter feminista entre las mujeres islamistas. Dos fenómenos marcaron así la evolución del discurso sobre las mujeres en el islam y las prácticas militantes musulmanas: por un lado la elevación del grado de instrucción de las mujeres en todo Oriente Medio (cada vez más mujeres tienen acceso a la universidad), y por otro lado la naturaleza del discurso islamista en su replanteamiento del islam del poder, su capacidad para democratizar el discurso religioso y de legitimar un saber alternativo desarrollado por pensadores cuyo perfil difiere de la trayectoria clásica de las escuelas islámicas. La vulgarización del saber religioso y su expresión

---

9 Margot Badran. *Feminists, Islam, and Nation...*, *op. cit*.

10 Leila Ahmed muestra cómo el uso del referente religioso y la reaparición del porte del velo en las décadas de 1970 y 1980 en Egipto pudo significar una reivindicación de justicia social y a la vez de rechazo al modelo occidental (*A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, Yale University Press, New Haven: 2011).

en otros términos diferentes a los de las escuelas islámicas tradicionales mediante el discurso de los islamistas ha hecho posible una forma de reapropiación del saber religioso por parte de las mujeres.

Esto no hará más que acentuarse en los años 1980 y 1990 en las sociedades de mayoría musulmana; en Turquía por ejemplo, las obras de Nilüfer Göle mostraron el surgimiento de lo que ella llama *modern mahram*, es decir, figuras musulmanas que unen la práctica ortodoxa del islam con modernidad exhibida[11]. Se producirá el paso de un discurso femenino de defensa del islam a un discurso feminista en el interior del islam, es decir, que a medida que las mujeres se educan más, que se apropian del saber religioso, y que discursos islámicos alternativos a favor de las corrientes islamistas se democratizan, el feminismo islámico se desarrolla en cuanto discurso intelectual y bajo la forma de prácticas militantes entre las mujeres islamizadas. Así, en Maghreb, principalmente en Marruecos[12],

11 Nilüfer Göle. *Musulmanes et Modernes. Voile et Civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris: 1993.

12 Al interior del movimiento islamista Justicia y Espiritualidad, por ejemplo, en particular por medio de la figura de Nadia Yassine, pero también a través de la figura de Asma Lamrabet, un modelo estrella del feminismo islámico.

Egipto[13], Siria[14], Arabia Saudita[15], Turquía[16] e Irán, en particular a través de la revista *Zanan* a la que se le atribuye el origen del concepto de feminismo islámico, así como en Malasia[17], pasando por Pakistán y la India[18], surgen nueva dinámicas que van desde reivindicaciones feministas musulmanas a los discursos y prácticas

---

13 Por medio de cierto número de personalidades militantes e intelectuales, como Omaima Abou-Bakr, Heba Raouf Ezzat y Suhayla Zayn al Abidin Hammad. Véase también los trabajos sobre Egipto de Lila Abu Lughod. *Remaking Women. Feminismo..., op. cit.*; Saba Mahmood. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton: 2005 y Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven:1992.

14 Véase a manera de ejemplo la entrevista con la pensadora y militante Siria Hanane al Laham "Droits des Femmes, Renouveau de la Pensée Islamique et Mouvement Pacifiste en Syrie", en: Z. Ali. "Musulmane et Féministes: l'Emergence d'une Conscience Féministe Musulmane en France", *Carnet Religioscope*, 2012.

15 Manal al Sharif, que lanzó la campaña por el derecho de las mujeres a conducir un auto, es buen ejemplo de ello. Véase también *Le Renard*, 2010.

16 La difunta Konca Kuris, que era una figura feminista musulmana turca, fue asesinada en 1999, después de haber sido secuestrada y torturada, véase Burcak Keskin-Kozat. "Entangled in Secular Nationalism, Feminism and Islamism. The life of Konca Kuris", *Cultural Dynamics*, vol. 15 (2), 2003, pp. 183-211; y N. Göle, "Musulmanes et Modernes". *Voile et Civilisation en Turquie*, *La Découverte*, Paris: 1993.

17 Véase Z. Anwar. "Négocier les droits des femmes en Malaisie". En: Z. Ali (dir.) *Féminismes Islamiques*, La Fabrique Éditions, Paris: 2012.

18 N. C. Schneider. "Islamic feminism and Muslim women's rights activism in India: from Transnational Discourse to Local Movement - or vice versa?", *Journal of International Women's Studies*, vol. 11 (1) (2009), pp. 56-71.

más feministas. En Europa[19] y Estados Unidos[20] puede observarse entre las mujeres reislamizadas, a menudo comprometidas en dinámicas musulmanas, el surgimiento de una consciencia feminista islámica, en un contexto en el que el islam está fuertemente estigmatizado y racializado, que varían desde una defensa de la identidad femenina musulmana hasta reivindicaciones más feministas.

En el contexto reciente de las "revoluciones árabes", ciertos observadores han considerado que esos movimientos de protesta popular, en su replanteamiento del autoritarismo, impulsaron también un cuestionamiento hacia el islam del poder y la ortodoxia musulmana[21]. La presencia masiva de mujeres en las filas de manifestantes, y lo central de su participación en los procesos revolucionarios, reposiciona las cuestiones de género en el seno de los movimientos sociales y populares. Habrá que seguir las repercusiones reales del activismo y la participación masiva de las mujeres en las revueltas árabes, ya sea en el plano de las mentalidades, del pensamiento musulmán o en el sector legislativo. Por el momento,

---

19 Véase M. Hamidi. "Le Feminisme Musulman en Europe". En: Z. Ali (dir.). *Féminismes Islamiques*, La Fabrique Éditions, Paris: 2012; la entrevista a S. Kada. "Anti-racisme et Anti-sexisme: Itinéraire d'une Femme Musulmane Engagée en France". En: Z. Ali (dir.). *Féminismes Islamiques*. Paris. La Fabrique; Z. Ali y S. Tersignif. "Feminism and Islam, a Post-colonial and Transnational reading". En: C. Fillard y F. Orazi (eds.). *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, Cambridge Scholars Publihing, Cambridge: 2009; Z. Ali. "Feminisme et Islam: Entretien avec Zahra Ali", *Feminisme au pluriel*, Coll. "Cahiers de l'Émancipation", Syllepse, Paris: 2010; Z. Ali. "Musulmanes et Féministes: l'Émergence d'une Conscience Féministe Musulmane en France", *Carnet Religioscope*, 2012.

20 Véase Leila. Ahmed. *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, Yale University Press, New Haven: 2011.

21 H.Tammam y P. Haénni. "Egypte: Les Islamistes Face à l'Insurrection", *Religioscope*, 10 febrero, 2011.

parecería que esta participación de las mujeres no hubiera tenido consecuencias en el plano de la representatividad política.[22]

El feminismo islámico contemporáneo

Es cierto que los espacios o la asociación de los términos feminismo e islam, y la elaboración teórica de lo que se llama comúnmente el feminismo islámico/musulmán han sido abordados, sobre todo, en los medios intelectuales y universitarios, por círculos elitistas y reservados a un público informado. Son en primer lugar intelectuales, investigadoras en ciencias sociales con frecuencia de cultura musulmana, así como militantes feministas musulmanas, quienes comenzaron a designar los movimientos de reivindicaciones de las mujeres musulmanas por la igualdad de los sexos en el interior del grupo base religioso musulmán, como la expresión de un feminismo islámico. Las interesadas no siempre se designan de esa forma, muchas de ellas no se reconocen bajo este nombre sino desde hace muy poco y siempre de manera crítica. Sin embargo, las mujeres que contribuyeron a la democratización del concepto de feminismo islámico, tal como apareció desde comienzos de la década de 1990, son en su mayoría mujeres involucradas en redes intelectuales militantes, que buscan unir la reflexión sobre las cuestiones de género en el islam con un compromiso social por el mejoramiento de su condición, y de manera más general contra las discriminaciones que padecen las mujeres musulmanas.

El feminismo islámico –tal como tomó forma estos últimos veinte años– designa ese movimiento transnacional, que se inscribe en la continuidad del pensamiento reformista musulmán surgido a finales del siglo XIX, que llama a un retorno a las fuentes del islam

22 Omaima Abou Bakr, 2012 (s.r.).

(Corán y sunna), a fin de limpiarlo de lecturas e interpretaciones sexistas que traicionan la esencia liberadora del mensaje de la revelación coránica y al uso del instrumento jurídico de la *ijtihad* que permite comprender el islam en relación con la evolución del contexto. Las feministas musulmanas consideran que el islam original no promociona un patriarcado cualquiera, sino que por el contrario promete la igualdad de los sexos. Ellas llaman a una lectura, así como a una relectura de las Fuentes del islam, haciendo un llamado a las ciencias sociales, para extraer de ellas los principios de igualdad y de justicia, y distanciarlas de las interpretaciones que se han elaborado a lo largo del tiempo a partir de un dispositivo de lectura machista y patriarcal, del cual es heredero especialmente el *fiqh* –la jurisprudencia islámica–. Se trata para ellas de una reapropiación del saber y de la autoridad religiosa por y para las mujeres, y muchas de ellas se arman de una doble formación, la del dominio de las ciencias islámicas y de los instrumentos de las ciencias sociales para hacer emerger un pensamiento y una concepción nueva de las mujeres en el islam.

Así, a través de ese cruce entre campo feminista y campo islámico, el feminismo musulmán introduce replanteamientos y cuestionamientos fundamentales al interior de ambos campos: de la esfera feminista replantea y cuestiona el dominio del modelo occidental colonial y neocolonial que se habría impuesto como única vía de liberación y de emancipación, así como la idea de que el feminismo sería contrario a lo religioso e impondría un distanciamiento de aquel. Del campo islámico cuestiona todo un sector de la jurisprudencia musulmana elaborada a partir de un punto de vista masculino y sexista, denuncia la marginalización del rol y del lugar de las mujeres en la historiografía musulmana clásica, así como en la apropiación del saber y de la autoridad religiosa por los hombres en detrimento de las mujeres. La connotación occidental

y colonial del término feminismo lleva con frecuencia, además, a despreciar dicha apelación y a privilegiar un vocablo que parece más cercano a la cultura musulmana, como el de reformismo, a lo femenino.

En el plano intelectual, la dinámica feminista musulmana contemporánea ha estado en el origen de un gran número de producciones académicas[23], y de cierto número de congresos y coloquios internacionales[24] que han permitido reunir sus pensadores y pensadoras y coordinar las iniciativas derivadas de una visión común. De este modo, su lengua de trabajo es ante todo la lengua inglesa y sus producciones escritas se mantienen aún poco accesibles a un gran público. Globalmente el feminismo islámico ha concentrado su trabajo en el plano intelectual en estos tres campos:

---

23 Entre las primeras obras que introdujeron el pensamiento feminista musulmán puede evocarse entre otras: M. Yamani. (ed.). *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, Ithaca Press, New York: 1996; Z. Mir-hosseini. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton: 1999; A. Wadud. *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford: 1999; *Idem*, 2006. *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam*, Oneworld, Londres: 2006; G. Webb (ed.). *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse University Press, Syracuse: 2001; A. Barlas. *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas, Austin: 2002; M. Badran. "Féminisme islamique: qu'est-ce à dire?". En: *Al-Ahram Weekly*, le Caire, 2002, pp.17-23, 2002; *Idem*. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford: 2009; A. Ali Engineer. *The Rights of Women in Islam*, Sterling Publishers, New York: 1992.

24 Pensamos particularmente en el Congreso Internacional del Feminismo Islámico organizado por la Junta islámica en Barcelona en 2005, 2006, 2008 y 2010, y en un coloquio sobre feminismo islámico organizado en la Unesco por la Comisión Islam y Laicismo en 2006, además del "Feminism and Islamic Perspectives: New Horizon of Knowledge and Reform", organizado en El Cairo por el Woman and Memory Forum en el mes de marzo de 2012.

1) Una revisión del *fiqh* –la jurisprudencia islámica– así como una relectura del *tafsir* –exégesis y comentario coránico–, con el fin de extraer de él las lecturas y las interpretaciones masculinas y sexistas[25] y de revelarlas a partir de una lectura de las Fuentes, los principios fundamentales de justicia y de igualdad.[26]

2) La producción de un nuevo saber por medio de la (re)escritura de la historia de las mujeres musulmanas, y el restablecimiento de su lugar y de su rol en la historiografía musulmana, así como un trabajo de revisión de la historia islámica desde un punto de vista femenino y feminista. Se trata de hacer emerger las voces y las subjetividades femeninas a través de los relatos históricos musulmanes para hacer énfasis en su marginalización, así como en la necesidad de su integración a la historia pasada y presente y a la elaboración del pensamiento y de la producción jurídica musulmana. También se trata de hacer emerger intelectuales, pensadoras, eruditas e historiadoras del islam, y de constituir un saber religioso y científico producido sobre las mujeres por ellas mismas.[27]

3) La elaboración de un pensamiento femenino y feminista musulmán global al que se accedería bajo el principio del tawhid –monoteismo musulmán– como fundador de la igualdad entre los seres humanos, y bajo una reflexión sobre el sentido profundo de

---

25 Los escritos de Fatima Mernissi han sido pioneros en este campo; véase F. Mernissi. *Le Harem politique. Le Prophète et les Femmes*, Complexe, Paris:1987.

26 Los trabajos pioneros en este campo de Ziba Mir-Hosseini, de Azizah al Hibri, así como los de Asma Lamrabet en el seno del Gierfi y en asociación con la Rabita Mohammadia de Ulemas de Marruecos, ilustran una reapropiación del saber religioso por las mujeres, especialmente en el trabajo en asociación con eruditos musulmanes.

27 En lo que respecta a este trabajo sobre los textos históricos y sobre la memoria de las mujeres a lo largo de la historia musulmana, debe citarse entre otros los de Omaima Abou-Bakr.

la *shari'a* percibida como vía y no como ley. El feminismo islámico ha impulsado una reflexión sobre la cuestión de la igualdad social y espiritual que interroga el pensamiento islámico en su conjunto en lo que se refiere a su fidelidad al principio de la justicia y de la igualdad en el islam. Una reflexión en torno a los *Maqasid as shari'a* –principios en la base de la espiritualidad y de la jurisprudencia islámica–, así como sobre los *Usul al fiqh*, en la línea del derecho en el pensamiento musulmán contemporáneo, ha sido impulsada por la dinámica feminista musulmana. De este modo, tomando como marco interpretativo la igualdad de los sexos, y de manera más general, los principios de justicia y de igualdad de los pensadores y las pensadoras, introducen una nueva visión al interior del pensamiento musulmán ortodoxo proponiendo una reforma radical del mismo.[28]

Sobre el plano de lo que podría llamarse un activismo nacional y transnacional, el movimiento feminista musulmán ha concentrado su trabajo en la cuestión de la revisión de los estatutos personales inspirados por la "ley islámica" en gran número de países musulmanes, y la información y la formación de las mujeres musulmanas sobre sus derechos en el islam. En el caso de las sociedades de mayoría musulmana, esta participación tomó la forma de un trabajo de reflexión sobre las fuentes del islam unida a una acción de información de las mujeres musulmanas sobre los derechos que les son

---

28 En lo que respecta a la esfera islámica de manera más general, puede citarse las obras de Khaled Abou El Fadl. *Speaking in God's name: Islamic law, Authority and Women*, Oneworld Publications Ltd., Londres: 2001; Mohamed Hashim Kamali. "Sources, Nature, and Objectives of Shari'ah". *Islamic Quarterly*, vol. 33 (4), 1989, pp. 215-234; Ibrahim Moosa et Fazlur Rahman. *Revival and Reform Islam: As Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, Londres: 1999; Tariq Ramadán. *Islam, la réforme radicale: Ethique et libération*, Presses du Chatelet, Paris: 2008.

conferidos en el islam como es el caso, por ejemplo, de la organización malaya Sisters in islam. Las redes de mujeres Sous lois Musulmanes[29], así como la red Musawah, que promueve la igualdad y la justicia en la familia musulmana, lanzada en 2009, trabajan en una reforma de las leyes de los estatutos civiles en los países musulmanes. En las sociedades occidentales, se trata de una militancia musulmana involucrada a la vez en la defensa de las mujeres musulmanas contra las discriminaciones de las que son víctimas y de un trabajo de información y de formación sobre los derechos de las mujeres en el islam, como es el caso de la organización con sede en los Estados Unidos Karamah (abogadas musulmanas por los derechos humanos).[30]

La dinámica feminista musulmana ha trabajado también en la constitución de una elite femenina culta que domine las ciencias islámicas y pueda participar en la elaboración jurídica musulmana, así como en la consolidación de las organizaciones y grupos de mujeres musulmanas activas en las redes musulmanas e islamistas o de manera independiente. Puede decirse que personalidades tales como la difunta Konca Kuris en Turquía[31], Nadia Yassine[32], figura del movimiento Justice et Spiritualité en Marruecos, así como las egipcias Suhayla Zayn Al Abidin Hammad o incluso Heba Raouf Ezzat[33], además de la saudí Manal Ash Sharif, quien ha iniciado el movimiento para levantar la prohibición de conducir autos para las mujeres en Arabia Saudita, son figuras de este activismo femenino

---

29 *Women Living Under Muslim Laws*.

30 Avocates Musulmanes pour les Droits Humains.

31 B. Keskin-Kozat. "Entangled in Secular Nationalism, Feminism and islamism. The life of Konca Kuris", *Cultural Dynamics*, vol. 15 (2), 2003, pp. 183-211.

32 N. Yassine. *Toutes voiles dehors*, Alter Édition, Paris: 2003.

33 Véase H. Raouf Ezzat y N. al sa'Dawi. *La mujer, la religión y la ética*, Ediciones Dar el Fikr, Barcelona, España: 2000.

y feminista musulmán en los ámbitos nacional y transnacional. Esas mujeres, entre muchas otras, por su activismo social y político, así como por su discurso abiertamente crítico sobre la visión tradicional de las mujeres en el islam, participan de la redefinición de la identidad femenina musulmana y en el cuestionamiento de la ortodoxia islámica en cuestiones de género.

Pese a que sus producciones escritas de tipo académico quedan reservadas a un público restringido, el pensamiento feminista musulmán se ha democratizado grandemente y numerosas dinámicas musulmanas y grupos femeninos y feministas se han apropiado sus ideas. El término feminista en sí es cada vez menos rechazado en las esferas musulmanas y cada vez más redefinido y resignificado. El feminismo musulmán también ha mostrado una permeabilidad de fronteras entre las militancias "laicas" e islamistas, en la medida en que su elaboración no reposa en investigaciones y trabajos estrictamente religiosos, sino que al contrario se nutre de las ciencias sociales para formular su pensamiento y sus ideas. Puede decirse que este movimiento inicia una nueva dinámica que tiende un puente entre reflexiones y escritos producidos al interior del campo islámico y trabajos elaborados por fuera de ese campo por intelectuales y pensadores/as "laicos/as", e introduce así una tercera vía que reúne en adelante actores y actrices sociales que antes se ignoraban o se criticaban de manera radical.

Feminismos islámicos: la centralidad de la relación con los textos

La cuestión del estatus de las Fuentes del islam, el Corán y la sunna, y más generalmente de la relación con los textos sagrados, están en el centro de las divergencias que enfrentan a los feminismos islámicos. Dichas divergencias separan a sus protagonistas, entre

posturas diferentes, de la más tradicional a la más liberal: la primera, que calificaremos de reformista tradicional, es la más difundida en los medios islamistas y mayoritarios entre los ulema[34] musulmanes, con las opiniones más igualitarias. Consiste en decir que el estatus de las mujeres está claramente expresado por las fuentes religiosas, que afirman que hombres y mujeres son iguales espiritualmente, pero que sus particularidades biológicas los llevan a asumir roles diferentes, y a tener derechos y deberes no iguales, sino equivalentes. Esta postura se enfoca las más de las veces en las relaciones sociales entre los sexos en el interior de la jerarquía familiar, y en términos de funciones y de roles sexuales, reafirmando totalmente el carácter dinámico y evolutivo de la jurisprudencia musulmana y promoviendo la *ijtihad*. Ella ha producido un discurso y escritos que constituyen un primer paso hacia adelante en la voluntad de promover la igualdad de los sexos en el islam. Se puede retener de esta generación de pensadores una obra pionera, aparecida en la década de 1990: *Tahrir al mar'a fi 'asr al rissala (La libération de la femme au temps de la révélation)*, de Abdel-Halim Abou Chouqqa[35]. De esta obra capital, así como de los escritos de numerosos pensadores contemporáneos, se puede identificar claramente la preocupación en el retorno a las fuentes originales del islam, por hacer emerger principios fundamentalmente igualitarios.

La segunda postura, que calificaremos de *reformiste* radical, se considera heredera del pensamiento reformista, apela a una reforma de fondo que integre las ciencias sociales en la elaboración de la jurisprudencia islámica relativa a las cuestiones de género. Esa postura está tan arraigada a las fuentes religiosas y a su sacralidad

34 "Erudito religioso" o "especialista de la jurisprudencia islámica".

35 Prologada por Youssouf al Qardhawi et Mohamed al Ghazali, traducida al francés por Claude Dabbak con el título *L'Encyclopédie de la Femme en Islam*, ed. Al Qalam, Marruecos: 1998.

como la primera, pero esta empuja la reflexión hasta los cuestionamientos de las fuentes del *fiqh*, los *Usul* al *fiqh* y ya no solamente en el derecho mismo, buscando dar una definición más compleja de los principios superiores que orientan la elaboración de la jurisprudencia –*Maqasid ash-shari'a*–. Aquí, la cuestión del estatus de las mujeres se entiende de manera radicalmente diferente del pensamiento religioso clásico: ya no es cuestión de derechos y deberes, ni de roles o funciones sociales de sexo, sino de ser, de sujeto de sexo femenino y masculino fundamentalmente iguales más allá de los contextos culturales y sociales. Aquí se formula un replanteamiento de la impregnación patriarcal y sexista de la constitución misma de la jurisprudencia musulmana, una crítica por encima de marcos interpretativos culturales y contextuales a través de los cuales se piensa la concepción y la jurisprudencia islámica relativas a las relaciones sociales de sexo.

Calificaremos la tercera de reformista liberal, esta es con mayor frecuencia la postura de las feministas de cultura musulmana, es decir, de mujeres musulmanas feministas socializadas en una jerarquía religiosa musulmana sin reivindicar necesariamente una práctica tal como la definida por la ortodoxia, pero que se consideran de cultura o de religión musulmana. Esta postura está más o menos arraigada en los textos religiosos, mucho más en el Corán que en la sunna, ella entiende el islam como un conjunto de principios filosóficos y éticos que no necesitan obligatoriamente una jurisprudencia, que se viven y formulan de manera subjetiva más allá de las prescripciones legales y formales. Los partidarios de dicha postura entienden las relaciones sociales de sexo como constructos sociales, y la concepción musulmana tradicional como una deformación patriarcal del fundamento igualitario de los sexos. Aquí, mediante el uso de la antropología principalmente, se cuestiona nuevamente

la génesis de la diferencia y de la jerarquización de los sexos, transmitidos por el sistema religioso patriarcal.

Crítica política y religiosa de la doxa feminista

El feminismo islámico en su puesta en duda de la doxa feminista reivindicando un reconocimiento de la pluralidad de las modalidades de emancipación femenina se sitúa en la línea de la crítica feminista poscolonial y del feminismo negro[36]. La crítica feminista poscolonial, guiada por el vínculo conceptual racismo-imperialismo-colonialismo, ha criticado fuertemente la pretensión del feminismo colonial de determinar para las mujeres del Sur las modalidades de su emancipación. La figura más destacada de la crítica feminista poscolonial, Chandra Mohanty, ha puesto en duda la supuesta universalidad de la categoría "mujer" como caracterizada por una conciencia común, más allá de las condiciones sociales y culturales reales[37]. A partir de dicha crítica, ella pone en duda las modalidades de lucha sugeridas por las feministas occidentales, e insiste en el hecho de que las prioridades fijadas por el feminismo dominante no son extrapolables a todas las luchas de las mujeres. De igual manera, para feministas negras como Valérie Amos y Pratibha Parmar, en *The Power of Sisterhood*[38], se detienen allí donde

---

36 El *Black feminism* o feminismo negro nació en los Estados Unidos en los años 1960-1970. Expresa el punto de vista específico de las mujeres negras en el seno del movimiento feminista en los Estados Unidos, buscando articular luchas contra el sexismo y contra el racismo.

37 C. T. Mohanty. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review*, vol. 30, 1988, pp. 61-88.

38 "We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others, as the realities of our day to day lives

el movimiento feminista mismo es portador de racismo, y donde las condiciones de vida diferentes de las mujeres imponen reivindicaciones divergentes[39]. De este modo, la imbricación del antirracismo al antisexismo es una postura importante que reúne al feminismo afroamericano, anticolonial y musulmán.

A su crítica política del feminismo dominante, se suma una crítica religiosa que cuestiona el prejuicio secularista según el cual toda gestión de liberación y de emancipación de las mujeres pasaría por un distanciamiento de lo religioso. Ellas reivindican una militancia que toma su fuente en la espiritualidad musulmana y que hace del islam un marco interpretativo para promover la igualdad. Apoyándose principalmente sobre la noción fundamental de tawhid (unicidad Divina) en el islam, ellas afirman la igualdad de todas y todos ante el Creador e insisten en la gravedad de la dominación en cuanto apropiación de una autoridad y de un poder que solo pertenecen a Dios. De ese modo, si la lucha por la emancipación de las mujeres en Occidente se ha caracterizado por una desacralización de las normas religiosas, una liberalización sexual que pasó por un

---

make it imperative for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of black women's lives". En: V. Amos y P. Parmar. "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review*, vol. 17, 1984, pp. 3-19.

39 Temas recurrentes abordados por las feministas occidentales en relación con la opresión de las "otras" mujeres, como los "matrimonios arreglados" y el velo, son deconstruidos por esas feministas críticas que afirman su modalidad propia de lucha: "Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways". En: *Ibid.*; Véase también: B. Hooks. "Sisterhood: Political Solidarity between Women", *Feminist Review*, vol. 23, 1986, pp. 212-235.

descubrimiento del cuerpo, las feministas musulmanas proponen una liberación que plantea una relación totalmente distinta con el cuerpo y la sexualidad, marcada por normas y una sacralización de lo íntimo.

Referencias bibliográficas

Abou Chouqqa, A. (1998). *Tahrir al mar'a fi 'asr al-rissala -La Libération de la Femme au Temps de la Révélation-*. Paris: Al Qalam.

Abou el Fadl, K. (2001). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.

Abu Lughod, L. (1998). *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*. Princeton: Princeton University Press.

Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam. Historical roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Ahmed, L. (2011). *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press.

Akram al-Nadwi, M. (2007). *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Oxford: Interface Publications.

Ali Engineer, A. (1992). *The Rights of Women in Islam*. New York: Sterling Publishers.

Ali Z. (2010). Feminisme et islam: entretien avec Zahra Ali. *Feminisme au pluriel*. Coll. Cahiers de l'Emancipation, Paris: Syllepse.

Ali Z. (2012). Musulmanes et Féministes: l'Émergence d'une Conscience Féministe Musulmane en France, *Carnet Religioscope*, Abril 2012.

Ali, Z. (dir.) (2012). *Féminismes Islamiques*. Paris: La Fabrique Éditions.

Ali Z. y Tersignif, S. (2009). Feminism and Islam: a Post-colonial and Transnational Reading. En: C. Fillard y F. Orazi (eds.). *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*. Cambridge: Cambridge Scholars Publihing.

Amos, V. y Parmar, P. (1984). Challenging Imperial Feminism, *Feminist Review*. Vol. 17: pp. 3-19.

Anwar, Z. (2012). Négocier les Droits des Femmes en Malaisie. En: Z. Ali, (dir.). *Féminismes Islamiques*. Paris: la Fabrique Éditions.

Badran, M. (1995). *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

Badran, M. (2002). *Féminisme Islamique: qu'est-ce à dire? Al-Ahram Weekly*, le Caire, pp.17-23.

Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld.

Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas.

Baron, B. (2005). *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*. Oakland: University of California Press.

Göle N. (1993). *Musulmanes et Modernes. Voile et Civilisation en Turquie*. Paris: la Découverte.

Hamidi, M. (2012). Le Feminisme Musulman en Europe. En: Z. Ali, (dir.). *Féminismes Islamiques*. Paris: la Fabrique Éditions.

Hashim Kamali, M. (1989). Sources, Nature, and Objectives of Shari'ah, *Islamic Quarterly*. Vol. 33 (4): pp. 215-234.

Hooks, B. (1986). Sisterhood: Political Solidarity between Women, *Feminist Review.* Vol. 23: pp. 212-235.

Jayawardena, K. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres: Zed Books.

Kada, S. (s.f.) Anti-racisme et Anti-sexisme: Itinéraire d'une Femme Musulmane Engagée en France. En: Z. Ali, (dir.). *Féminismes Islamiques*. Paris: la Fabrique Éditions.

Keskin-Kozat, B. (2003). Entangled in Secular Nationalism, Feminism and islamism. The Life of Konca Kuris, *Cultural Dynamics*. Vol. 15 (2): pp. 183-211.

Le Renard, A. (2010). "Droit de Fa femme" et Développement Personnel: Les Appropriations du Religieux par les Femmes en Arabie Saoudite, *Critique Internationale*. Vol. 46: pp. 67-86.

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Mernissi, F. (1987). *Le Harem politique. Le Prophète et les mujeres*. Paris: Complexe.

Mir-Hosseini, Z. (1999). *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press.

Moghaddam, V. (2002). Islamic Feminism and its Discontents: Toward a resolution of the Debate, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 27 (4): pp.1126-1171.

Mohanty C. T. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Feminist Review*. Vol. 30: pp. 61-88.

Mohanty C. T. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

Moosa, I. y Rahman, F. (1999). *Revival and Reform Islam: As Study of Islamic Fundamentalism*. Londres: Oneworld.

Ramadán, T. (2008). *Islam, la réforme radicale : Ethique et Libération*. Paris: Presses du Chatelet.

Raouf Ezzat, H. (1999). *La mujer y la ijtihad*. Alif: The Journal of Comparative Poetics.

Raouf Ezzat, H. (s.f.) *Women and The Interpretation of Islamic Sources*. Disponible en: [http://www.irfi.org/articles/articles_451_500/women_and_the_interpretation_of.htm].

Raouf Ezzat, H. y Al-sa'Dawi, N. (2000). *La mujer, la religión y la ética*. Ediciones Dar el Fikr.

Schneider, N. C. (2009). Islamic feminism and Muslim women's rights activism in india: from transnational discourse to local movement - or vice versa?, *Journal of International Women's Studies*. Vol. 11 (1): pp. 56-71.

Tammam, H. y Haénni, P. (2011). Egypte: Les Islamistes Face à l'insurrection, *Religioscope*. Febrero.

Wadud, A. (1999). *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Wadud, A. (2006). *Inside The Gender Jihad, Women's Reform in Islam*. Londres: Oneworld.

Webb, G. (ed.). (2001). *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Syracuse: Syracuse University Press.

Yamani, M. (ed.). (1996). *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*. New York: Ithaca Press.

Yassine, N. (2003). *Toutes voiles dehors*. Paris: Alter Éditions.

FEMINISMO, IDENTIDAD E ISLAM: ENCRUCIJADAS, ESTRATEGIAS Y DESAFÍOS EN UN MUNDO TRANSNACIONAL

MAYRA SOLEDAD VALCARCEL[1]
VANESSA ALEJANDRA RIVERA DE LA FUENTE[2]

My body in not your battleground.
My hair in neither sacred nor cheap,
neither the cause of your disarray nor the path to your liberation.
My hair will not bring progress and clean water
If it flies unbraided in the breeze It will not save us from our attackers
It is wrapped and shielded from the sun.

Mohja Kahf

---

1 Licenciada en Antropología (UBA), Becaria doctoral CONICET-IIEGE Actualmente Becaria doctoral CONICET/IIEGE (Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, FFyL, UBA) con el proyecto: Mujeres Musulmanas: intersecciones, tensiones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el islam en Argentina.

2 Comunicadora, educadora social en género y feminista islámica.

Feminismo islámico: narrativas de liberación sobre la mujer musulmana

Casi siempre que se habla de la mujer en el islam, se hace desde dos discursos opuestos y predominantes. El primero es el que podríamos denominar idealización de la desigualdad, que sostiene que el Corán elevó la posición de la mujer desde una condición de objeto en la sociedad árabe preislámica a un estado de total igualdad y reconocimiento de sus derechos. Esto –en parte– es cierto, la revelación coránica rompe los esquemas sociales y mentales de las sociedades tribales árabes de la época con respecto al papel de la mujer: le reconoció equidad sociológica y la nombró de manera específica en los textos sagrados, le reconoce el derecho al divorcio, a trabajar, tener y disfrutar de su dinero, a opinar y participar en el gobierno de la comunidad, a la manutención de sus hijos en caso de divorcio y a la sexualidad activa, entre otros.

De acuerdo a esta postura, el feminismo no tiene nada que ver con el islam y es un elemento espurio y contaminante de la doctrina. Sin embargo, este discurso no explica por qué la situación real de las mujeres en los países islámicos es tan diferente de la ideal, ni tampoco aporta soluciones concretas a los problemas de desigualdad y violencia en los que el patriarcado mantiene sometidas a muchas mujeres musulmanas hoy en día.

Por otro lado, nos encontramos con el discurso occidental de demonización que sostiene que el islam es el culpable de la opresión de la mujer y que la única manera de terminar con eso es abandonando la religión. Esta postura, promovida con especial entusiasmo después del 9-11, considera la religión como un obstáculo en el acceso de las mujeres al goce y ejercicio de sus derechos. Para esta corriente, solo un feminismo secular, blanco y de origen occidental

es capaz de brindar las herramientas necesarias para su liberación y empoderamiento.

Esta aproximación al tema de la mujer en el islam, no explica cómo una mujer puede abandonar su religión, en tanto elemento de su identidad particular, sin ser forzada a ello –lo cual implicaría ejercer cierto grado de violencia–, ni tampoco brinda soluciones en el caso de aquellas mujeres que no se identifican con el discurso feminista eurocéntrico-occidental.

Ninguna de las dos posturas considera a las mujeres musulmanas como personas capaces de elaborar un discurso de emancipación por sí mismas, en tanto sujetas de enunciación de sus propias identidades. En ambos, el tema de la mujer en el islam y las mujeres musulmanas, son usados para mantener la hegemonía patriarcal, expresada en control social o colonialismo político-cultural, según si el discurso es de idealización o demonización, respectivamente.

Lo que se identifica actualmente como islam es un 50% de costumbres locales no asociadas a él y otro 50% de manipulación de la creencia a favor del patriarcado e intereses políticos[3]. Si revisamos la historia de la tradición islámica, vamos a encontrar muchas mujeres que eran parte activa de todas las áreas de la vida de la comunidad. Aisha Bewley cita en su libro una lista de mujeres que se destacaron en el desarrollo de la fe islámica como eruditas,

---

3 Aisha Bewley. *The Empowering of Women*. Disponible en la dirección: Web Islam, Junta islámica de Andalucía, 2003, p. 3.

políticas y místicas, como es el caso, por ejemplo, de Hafsa Bint Sirin[4], a quien se la reconocía como tradicionalista, jurista y sufí.[5]

La hermenéutica feminista del Corán

Históricamente, las mujeres han sido las grandes transmisoras de la fe y las encargadas de mantener vivas muchas tradiciones espirituales. Pese a ello "… nunca se les ha reconocido su papel ni se les ha otorgado puestos de responsabilidad en la jerarquía religiosa"[6]. Recluidas en el ámbito doméstico, asumían la labor de educar a sus hijos bajo los preceptos de unos dogmas de fe con los que conseguían perpetuar el carácter patriarcal imperante en las religiones y sus sociedades. Pero en las últimas décadas, el acceso a la educación, la consecución del sufragio femenino y el logro de otros derechos civiles han motivado una serie de cambios sociales que progresivamente han ido penetrando en el campo religioso. Es en respuesta a estos discursos predominantes en la cultura, las ciencias y la historia que las mujeres musulmanas desarrollan una tercera vía, intentando deconstruir las narrativas que las oprimen simbólica, política y físicamente tanto de un lado como del otro.

Los ejercicios de la hermenéutica feminista del Corán nacen con la intención de rescatar el rol, las voces y las experiencias de las mujeres musulmanas como sujetas espirituales, las cuales se han

---

4 Hafsa Bint Sirin era hermana del famoso Tabi' Mohamed ibn Sirin. A los doce años había memorizado el Corán y sus conocimientos eran tales que su hermano le preguntaba cómo leer sus partes difíciles u oscuras. Era considerada más inteligente que sus contemporáneos, al Hasan al Basri y su hermano lbn Sirin. Murió después de 100/718, cuando tenía 70 o 90 años.

5 Aisha Bewley. *The Empowering…, op. cit.* p.7.

6 Juan José Tamayo Acosta. *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Editorial Herder, Madrid: 2011, p.138.

perdido en el androcentrismo religioso; reivindicando así –nos dice Riffat Hassan– el sentido original de la revelación. En sus propias palabras:

> El islam intentó liberarlas, y el Corán, si está correctamente interpretado es un documento muy humano: pero la intención del Corán fue desviada debido a la existencia de todas las tradiciones heredadas y por el hecho de que los musulmanes no saben distinguir ni siquiera lo que es islámico de lo que es preislámico.[7]

El rol de la religión –en tanto poder fáctico y discursivo– tiene una innegable influencia en la opresión histórica de las mujeres y, como sostiene Riffat Hassan[8], es que en todas las causas más evidentes (sociológicas, históricas, económicas) del débil estatuto (estatus) de las mujeres existe una causa que tiene sus raíces teológicas. Nos explica, por ejemplo, que las hipótesis que las tres tradiciones monoteístas han elaborado sobre la creación de la mujer juegan un papel fundamental en el establecimiento de actitudes y representaciones sobre las mujeres en sus respectivas sociedades.

Por esta razón, incluir la perspectiva de género en el análisis teológico permitiría cuestionar el carácter patriarcal y androcéntrico de las creencias y teorías religiosas[9]. En este sentido, la teóloga feminista Elizabeth Schüssler afirma:

---

7 Riffat Hassan. Sélection d'articles de Riffat Hassan: Theologie Feministe et les Femmes dans le Monde Musulman, Ediciones de Women Living Under Muslim Laws, París: 1989, p.10.

8 *Ibid*.

9 Juan José Tamayo Acosta. *Otra teología..., op. cit*.

> Mientras las mujeres sigan sufriendo la injusticia y la deshumanización que se derivan del patriarcado social y religioso, una teología feminista no puede ser sino teología crítica. Ha de expresar teológicamente la alienación, la rabia, el dolor y la deshumanización a que está sujeta la mujer en una religión patriarcal.[10]

Los desafíos de la hermenéutica feminista

Cuando nos aproximamos al estudio del Corán desde una perspectiva de género, surge una pregunta que tiene una importancia teórica pero cuyas respuestas impactan en la vida cotidiana de las personas[11]: ¿es el Corán un texto misógino o una revelación emancipadora para las mujeres? ¿Cuáles son sus lecturas posibles? Cuando preguntamos si el Corán admite una lectura machista o patriarcal, en el fondo nos estamos preguntando: ¿describe el Corán a Dios como un padre o una figura masculina? ¿Enseña que Dios es hombre, tiene una preferencia especial por los hombres o que ciertos atributos masculinos son divinos, superiores o sagrados? ¿Dice que las mujeres son –por naturaleza– débiles, impuras y pecadoras? ¿Establece la autoridad religiosa por línea masculina?

Desde otro punto de vista, ¿aboga el Corán por la discriminación de género, el binarismo o la desigualdad basada en roles de género? ¿Privilegia a los hombres por sobre las mujeres, con base en lo biológico? ¿Trata a los hombres como el yo (normativo) y a las mujeres como el otro sexual y simbólico? Cuando nos preguntamos si el Corán admite una lectura de liberación, nos preguntamos si sus

---

10 Elizabeth Schussler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, 2.ª revised édition, Londres: 2009.

11 Asma Barlas. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin: 2002.

enseñanzas acerca de Dios, de la creación humana, la ontología, la sexualidad y las relaciones de pareja desafían la desigualdad sexual y el patriarcado; las enseñanzas del Corán, ¿nos permiten teorizar la igualdad, la equidad –según lo requiera el contexto– de las mujeres y los hombres?

La hermenéutica del Corán con perspectiva de género implica el desarrollo de una teología y una práctica crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer como tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en la estructura religiosa del islam y sus sociedades.

Esta hermenéutica feminista se propone recuperar y poner en primer plano una serie de principios éticos y cosmológicos del islam, como son: el tawhid (la unidad de toda la creación en términos de complementariedad en oposición a la estratificación de las criaturas en base a sus cualidades o atributos), *Adl* o justicia (como concepto cosmológico y ético basado en un equilibrio entre los atributos complementarios), *Taqwa* (entendida como la piedad o la conciencia de Dios que, según el Corán, es el único principio que distingue a unos seres de otros), califato (la responsabilidad individual frente Alá y la creación. Las personas son califas de Alá en la Tierra, es decir, son sus representantes, viceregentes y responsables por el devenir de la creación. Su misión es desarrollarse en plenitud a nivel espiritual e intelectual a fin de contribuir al mejoramiento de la misma), *Wilayato* colaboración mutua (el Corán dice que los hombres y las mujeres son protectores y cómplices el uno del otro) y *Shura* o consenso (el Corán sostiene que los creyentes, hombres y mujeres, son los que consultan entre sí para adoptar decisiones por consenso, lo que excluye la obediencia de la mujer al hombre).

En el relato coránico, Alá no crea a la mujer a partir de la costilla del varón, sino que crea a toda la humanidad, con iguales derechos

y deberes de la misma esencia o *nafs*. El Corán describe al hombre y a la mujer como *zauj* ("compañero") de cada uno. En ninguno de los treinta pasajes o más que describen la creación de la humanidad –denominada en términos genéricos como *An-Nas, al-Insan* y *Bashar*– existe alguna afirmación que pueda ser interpretada como que el hombre fue creado antes de la mujer o a la inversa[12]. Si bien reconoce la diferencia biológica entre hombre y mujer, no le asigna o atribuye a estas diferencias roles de género específicos.

Las conclusiones de la hermenéutica coránica feminista, a través de los trabajos de Amina Wadud, Asma Barlas y Ziba Mir Hosseini, entre otras autoras, establecen que no hay razón en los fundamentos del islam para la existencia del patriarcado, la discriminación de género ni la segregación ni subordinación de la mujer. Ahora bien, aun cuando la hermenéutica, por sí sola, no puede poner fin a las prácticas patriarcales y gobiernos autoritarios, es crucial por varias razones. En primer lugar, porque hay una ineludible conexión entre las preguntas existenciales que intenta responder la religión y la interpretación de las fuentes desde las cuales se elaboran sus respuestas.

Hay una relación entre lo que creemos que Dios dice sobre las mujeres y la manera en cómo nos representan y nos vemos a nosotras mismas y, por lo tanto, en cómo somos tratadas. Esta ha sido una idea motriz en el trabajo de las teólogas y estudiosas feministas de la religión: si esta relación entre lo revelado y la práctica no existiera, no tendría sentido creer en la revelación de mensajes divinos.

En segundo lugar, la reinterpretación de las escrituras es particularmente importante, porque las enseñanzas del Corán proveen modelos de comportamiento para hombres y mujeres, regulando las relaciones sociales e interpersonales. Considerando que diferentes

---

12 Amina Wadud. *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford: 1999.

lecturas dan origen a diferentes maneras de comprender el islam, se vuelve indispensable revisar y resignificar los textos sagrados para que los musulmanes puedan desarrollar una teoría de la igualdad y de la justicia social basada en el Corán.

En último lugar, si queremos garantizar y respetar los derechos de las mujeres musulmanas, no solo necesitamos impugnar las lecturas del Corán que justifican su abuso y la degradación, sino que también debemos reconocer y legitimar las lecturas liberadoras, emancipadoras y alternativas.

Definiendo el feminismo islámico

El término "feminismo musulmán o islámico" nació a principios de los años noventa de la mano de feministas iraníes exiliadas, para plantear un nuevo discurso e iniciar un debate en torno a la figura de la mujer musulmana. Valentine Moghaddam[13] lo define como:

> Un movimiento reformista centrado en el Corán, realizado por mujeres musulmanas dotadas del conocimiento lingüístico y teórico necesarios para desafiar las interpretaciones sobre la situación de las mujeres, al mismo tiempo como refutación de los estereotipos occidentales y de la ortodoxia islamista (...) Su argumento alternativo es que el islam ha sido interpretado a lo largo de los siglos (y especialmente en los tiempos recientes) de un modo patriarcal y a menudo misógino, que la llamada ley islámica o sharia ha sido mal comprendida y mal aplicada, y que tanto el espíritu como la letra del Corán han sido distorsionados.

---

13 Valentine Moghaddam. *Desengaños y expectativas del feminismo islámico*. Ponencia Presentada en el I Congreso Internacional de Feminismo Islámico, Barcelona, noviembre 2005.

El feminismo islámico surge, entonces, como un movimiento reformista basado en el Corán y centrado en dos ejes. Por un lado, propone un ejercicio de deconstrucción a través de la exégesis y la hermenéutica de los textos sagrados y doctrinarios en pos de la justicia de género y a favor del "sentido original" de las revelaciones. Según Margot Badran, los conceptos centrales de este movimiento son, precisamente, la equidad de género y la justicia social:

> El islam es la única de las tres religiones del libro que ha incluido la idea fundamental de la igualdad entre hombres y mujeres (ambos considerados seres humanos o insan), y esto incluye los derechos de la mujer y la justicia social. Es un mensaje que ha sido pervertido (…) no deja de ser paradójico que la única religión que ha registrado el reconocimiento de la igualdad de sexos es actualmente considerada la más machista de todas. Los machos musulmanes, a un nivel social o familiar, y los oponentes del islam tienen un interés común: perpetuar, por diferentes razones, tal ficción patriarcal del islam.[14]

Por otro, promueve el fin de los estereotipos asociados al islam en general y a la mujer musulmana en particular, para así facilitar el descubrimiento, agencia y empoderamiento de las mujeres musulmanas en torno a su identidad, tanto dentro como fuera de las comunidades y sociedades islámicas. Para ello, según señala Asma Lamrabet, es importante:

> Diferenciar entre el hecho cultural y la esencia de una religión, entre un mensaje espiritual y sus diversas interpretaciones, ya que una

---

14 Margot Badran. "Le Féminisme Islamique en Mouvement". *In 'Existe-t-il un Féminisme Musulman?*, livre issu d'un colloque à Paris, organisé par la commission islam et laïcité, en collaboration avec l'Unesco. Septiembre 2006, p. 50.

> regla común consiste en incriminar invariablemente el Corán o la tradición canónica como fuente ineluctable de discriminación de la mujer musulmana.[15]

Porque no se trata aquí de negar la existencia de los verdaderos y graves problemas que conciernen al estatuto de la mujer musulmana, sino más bien de apreciar la gravedad y "el impacto de esta clase de actos sobre poblaciones musulmanas en las cuales la mujer se ha transformado en el baluarte de la identidad"[16] y, al mismo tiempo, poner la voz de las mujeres musulmanas y su capacidad para explicarse a sí mismas y sus realidades en el centro de dicha apreciación como en la propuesta de soluciones.

Como se ha dicho, uno de los objetivos del feminismo islámico es crear lazos y ser reconocido como interlocutor válido por otros feminismos. Sin embargo, si bien esta tarea es necesaria, no es fácil. Las tensiones entre el feminismo islámico y otros feminismos reflejan las divergencias que atraviesan transversalmente los ejes norte/sur, colonialidad/poscolonialidad, universal/particular, yo/otras, igualdad/diferencia, alterna/subalterna, etc.

Los presupuestos ideológicos que el feminismo secular europeo mantiene –asumidos también fuera de Europa– sostienen que el islam es el causante de la opresión de la mujer, por lo que el único camino para la "salvación femenina" sería el abandono de su fe. Se fomenta de esta forma una universalización del concepto feminista cuya lectura es unidireccional.

Segundo, una constante victimización de las "pobres musulmanas sumisas" a las que se tiene que salvar del sometimiento y la barbarie de los hombres fanáticos, sin que medie un acercamiento

---

15 Asma Lamrabet. *Perspectivas Femeninas Cruzadas*, (s/e), (s/l), 2005, p.4.

16 *Ibid.*, p. 5.

real al pensamiento del islam ni menos al pensamiento de las mujeres musulmanas, descartando *a priori* y de plano la posibilidad de reconocerlas como sujetos activos capaces de explicarse a sí mismas.

Tercero, la creencia de que el feminismo islámico no existe o es un oxímoron. Esta idea, que se reitera entre determinadas feministas, no hace sino negar o excluir la existencia de otras formas de identidad, consciencia, expresión y experiencia; favoreciendo, además, directa o indirectamente la lógica patriarcal y otros modos de dominación masculina.

Cuarto, la idea de que el feminismo no tiene apellidos. Es cierto que los fines deben ser compartidos y es aún más cierto que es absolutamente necesario enfocar los esfuerzos hacia objetivo comunes. No obstante, es también fundamental visibilizar los contextos desde los cuales los distintos feminismos se insertan en una labor mayor.

Nombrar es dar existencia y al dar existencia, reconocemos. Es justo entonces dar un nombre al trabajo dentro de un marco religioso que intenta deconstruir las exégesis patriarcales que se han hecho del Corán a favor de las mujeres musulmanas en particular y de las mujeres en su relación con lo espiritual en general.

Quinto, la postura que establece que es incompatible la libertad de la mujer con la existencia de la religión. Es verdad que el islam ha sido usado, como toda religión, para los más grandes abusos, pero al identificar el origen de estos crímenes en el islam, aceptamos en cierto modo que la religión puede ser usada como justificación para la violencia y la injusticia. Es ahí donde el enfoque del feminismo islámico difiere. Partir de la idea de considerar a todas las religiones misóginas por naturaleza, supone como única vía deliberación el abandonando de las creencias. Pero ¿por qué se tiene que aceptar que sean las únicas interpretaciones posibles? ¿Por qué no se puede tener el derecho a interpretarlo desde una perspectiva de género?

El feminismo islámico, por lo tanto, es un ejercicio hermenéutico teórico y práctico en dos aspectos: primero, en lo que atañe a las fuentes islámicas y a las interpretaciones construidas como dogmas para legitimar la supremacía masculina, y segundo, en la impugnación de las narrativas "canónicas" sobre las mujeres musulmanas y los proyectos de liberación o emancipación que no las incluyen en el debate, a causa de la identidad que les ha sido atribuida y que no da cuenta de los conflictos sociales y los discursos hegemónicos que las problematizan.

Identidades glocalizadas y corporizadas: mujeres, símbolos e islam

Al referirnos a la "cuestión identitaria", la dimensión corporal se nos presenta como un sujeto de análisis relevante e imponderable, nos atreveríamos a decir. No solo porque las identidades personales, sociales y colectivas[17] se internalizan y viven a través del cuerpo, ya sea que nos estemos refiriendo a identidades étnicas, de género o religiosas por citar un ejemplo, sino porque además del proceso de *embodiment*[18] de las normas sociales (el *habitus* en palabras de Bourdieu), las técnicas corporales[19] o, incluso, las disciplinas y tecnologías del yo[20], nos encontramos con toda una faceta performática

---

17 Alejandro Frigerio. "Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina" en María Julia Carozzi y César Ceriani (eds.). *Ciencias Sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate*, Editorial Biblos, Buenos Aires: 2007, pp. 87-118.

18 Thomas Csordas. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", En: *Ethos*, vol. 18 (1), 1990, pp. 5-47.

19 Marcel Mauss. "Técnicas corporales", *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid: 1971.

20 Michel Foucault. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona: 1990.

de la identidad. Esta exhibición es cuasi inherente a la demarcación de las fronteras sociales y al reconocimiento de la diferencia (otredad). Ahora bien, este fenómeno, que ha sido ampliamente estudiado por la antropología sociocultural desde la perspectiva o unidad de análisis que Scheper Hughes y Lock[21] definen como el cuerpo social, necesita ser reelaborada y significada a partir de la trascendencia que ha cobrado la "política de la identidad". No nos detendremos en el contexto y los factores que configuran la gramática y las características de esta política, pero sí nos interesa destacar o señalar la implicancia de la misma sobre el cuerpo de las mujeres y la construcción de sus identidades.

Antes de continuar, queremos aclarar, aunque tal vez resulte innecesario y un tanto obvio dada la temática del congreso que aquí nos convoca por un lado, que entendemos la identidad como una construcción relacional que incluye distintos actores, conflictos y negociaciones. Por el otro, recuperamos el concepto de interseccionalidad aportado por las teorías y feminismos poscoloniales. En este sentido, y tal como lo explica Floya Anthias, comprendemos que las personas tienen distintas pertenencias identitarias (clase, edad, género, etnia, religión, etc.). Estos *locus* identitarios se intersectan (no exento de tensiones) de distintas formas en cada uno, redefiniendo así nuestra posición translocacional[22]. Hecha esta

---

21 N. Scheper-Hughes y M. M. Lock. "The Mindful Body: A Prolegomenon to future work in Medical Anthropology". En: *Medical Anthropology Quarterly*, vol. I, 1987, pp. 6-41.

22 Floya Anthias. "Beyond Feminism and Multiculturalism: Locating Difference and Politics of Location". En: *Woman´s studies International Forum*, vol. 25, 2002, pp. 275-286; *Idem*. "Thinking through the Lens of Translocational Positionality: an Intersectionality Frame for understanding identity and belonging". En *Translocations, Migration and Change*, vol 4 (1), 2008, pp. 5-20; *Idem*. "Nation and Post-Nation: Nationalism, Transnationalism and Intersections of

digresión en contra de la esencialización y reificación de la categoría identidad, decimos, sin embargo, que muchas veces es utilizada o empleada de esa forma –incluso por los propios actores y miembros de una comunidad– en pos de la persecución de determinados objetivos políticos, culturales, territoriales, religiosos y/o económicos.

En la contemporaneidad neofeudal y transnacional, los diacríticos se han vuelto una especie de logo, marca o heráldica cultural que las personas llevan consigo a través de los territorios[23]. La inscripción y exhibición corporal identitaria (vestimenta, proxémica, gestos) supera, muchas veces, el contenido de la misma. En muchas oportunidades existe una excesiva dogmatización y ritualización exterior como una forma de expresar performáticamente la pertenencia identitaria a un grupo o colectivo social. La islamización del cuerpo es un claro ejemplo de ello.[24]

Y son las mujeres, como bien señala Femenías[25], quienes llevan sobre sus espaldas las mayor sobrecarga identitaria. Sabemos de la compleja y lamentable relación o asociación metonímica existente entre cuerpo femenino y territorio, entre espacio público y privado. Basta con pensar en las figuras de la identidad nacional, los genocidios y la violencia sexual durante conflictos civiles y bélicos[26]. No obstante, y sin caer en extrapolaciones forzosas o peligrosas,

---

Belonging". En *Handbook of Race and Ethnic Studies*, Pat Hill-Collins and John Solomos (eds.), London, Sage: 2010.

23 Rita Segato. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo, Buenos Aires: 2007.

24 Silvia Montenegro (s.r.), 2007.

25 María Luisa Femenías. "Identidades esencializadas/violencias activadas". En: *Isegoría*, vol. 38, 2008, pp. 15-38; *Idem*. *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal: 2013.

26 Frigolé (s.r.), 2009; Stanley (s.r.), 2007; Sharp (s.r.), 2006, Young (s.r), 2003.

podemos hallar algo de esta misma lógica en la relación mujer-comunidad. No en vano existen tantas normas y tabúes que protegen simultáneamente la moral sexual de las mujeres y las fronteras del grupo. En un contexto de voluminosos flujos (capitales, bienes, símbolos y personas), de intensificación de las reivindicaciones identitarias y de conflictos políticos económicos y territoriales revestidos de identitarios, no es casual que las mujeres (en especial aquellas migrantes) sean las encargadas de preservar los valores y tradiciones culturales y religiosas.

En ese contexto, el velo islámico se ha convertido en el fetiche privilegiado de los debates y discusiones entre distintos sectores y actores sociales: feministas seculares, feministas islámicas, islamistas, políticos, medios de comunicación, entre otros. La voz menos oída o que más se desoye, sin embargo, es la de las propias mujeres que lo utilizan. En ese sentido, un artículo de Katherine Bullock[27], con ya más de 14 años de existencia, sienta las bases de un enfoque que permite superar los estereotipos en torno a las mujeres musulmanas y, en especial, a la vestimenta islámica. En el mismo, menciona distintas razones o motivos por los que las mujeres musulmanas deciden adoptar el uso del *hiyab*. Entre ellas señala: la económica, la política, la identitaria, la simbólica, la demográfica y la religiosa. Algunas de estas explicaciones se replican (aunque con todos sus matices y contrastes) en los discursos y relatos de mujeres musulmanas de distintas partes del mundo. A propósito, compartimos el siguiente cuadro ilustrativo[28] construido con base en esta

---

27 Katherine Bullock. "Challenging Media Representations of the Veil: Contemporary Muslim Women´s Re-veiling Movement". *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 17 (3), 2000, pp. 22-53.

28 Mayra Valcarcel. *Mujeres musulmanas: identidad, género y religión*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, diciembre 2013, Tesis de licenciatura en ciencias antropológicas.

propuesta y a partir de las entrevistas realizadas a algunas mujeres de una comunidad chiita de la ciudad de Buenos Aires.

Religiosa: Es un acto de obediencia a Dios y fruto de una profunda experiencia religiosa.	**Zahra:** El hiyab no es solamente un pañuelo en la cabeza. Es una forma de vida y de comportamiento. El pudor y la modestia en lo exterior es la forma de vestir, en lo interior con Dios. De saber que uno es siervo de Dios. Que una es sierva de Dios y que él da estas herramientas para que una esté más tranquila en la vida, se pueda contactar mejor con Dios y que no se tenga que estar preocupando de las reacciones de los demás y también de las reacciones de uno. En el sentido de que una no esté pendiente de lo físico sino que se aboque más a lo intelectual y a lo espiritual. A tratar de desarrollar esas partes.
Psicológica/ identitaria: Afirmación de la identidad personal y/o colectiva.	**Fátima:** Uso el velo cuando voy a trabajar o cuando hay un evento religioso o cuando tenemos que representar a la mujer musulmana en algún lugar. Pero cotidianamente no. Al menos en mi caso no. Depende en parte del contexto pero, por otro lado, vos tenés que sentir ganas de usarlo.
Revolucionaria: Apoyo a una revolución o movimiento islamista.	**Maryam:** No sé por qué a la gente le molesta tanto el pañuelo de las musulmanas, si las mujeres lo llevan como parte de una revolución. No lo hacen a contrapelo. Lo hacen porque llevan orgullosas la revolución adelante. Y son ministras, ejercen cargos públicos y estudian en las universidades. Todo eso a Occidente le molesta porque quieren ir a robarles sus recursos, básicamente. Y se meten con la mujer pero, en realidad, yo he visto que las musulmanas no tienen problema. La mujer lleva con orgullo todo ese atuendo. Llevan a la revolución islámica de Jomeini.
Cultural: Expresión de valores opuestos a los de la sociedad occidental.	**Zainab:** La mujer ha pasado a ser el monigote de vitrina. ¿A qué me refiero con esto? Ya no ocultamos nada. No tenemos pudor. Hasta estamos perdiendo la femineidad por querer ser llamativas. Antes era la minifalda. Ahora queremos la minifalda, escote. Ni hablar de las cirugías estéticas que cada vez se hacen a edades más tempranas. Es como que el hombre no tiene ninguna sorpresa con respecto a nosotras. Entonces, ahí ya estás involucrando el respeto de un género por el otro. Vos fijate, a los hombres no se los exhibe como se nos exhibe a nosotras las mujeres. Ahora todo tiene que ver con una cola, por ejemplo, en la publicidad. Y esto hace que se pierda la creatividad (...) Entonces, es como que cada vez denigramos más al género. Y esto tiene que ver con querer ser modernos, estar en contra de la rigurosidad religiosa (...) Porque en Occidente hay que destaparse para taparse.

Existen, por supuesto, muchos más motivos (causas que se entrecruzan), formas de usar el hiyab y tipos de velo. Simplemente tratamos de dar a conocer algunos de los testimonios para poder mostrar que el hiyab es un símbolo polisémico. A veces puede ser utilizado simplemente como índice o diacrítico identitario y otras como un símbolo o gesto político[29]. Puede ser empleado como símbolo de resistencia contra intervenciones políticas-económicas-militares, contra la islamofobia generizada en sociedades occidentales[30], como adhesión y apoyo a alguna revolución o movimiento islamista o como una forma de enfrentarse a la cosificación de la mujer. Esto último, tal vez, sea lo que más nos interesa destacar en esta oportunidad.

No podemos entender el uso del hiyab en las sociedades contemporáneas sin tener en cuenta la política de la identidad y "el resurgimiento" de los fundamentalismos religiosos. El *affaire* del velo, los debates en torno a la laicidad[31] y las disputas en y por el espacio público de los actores involucrados en Francia son un buen ejemplo de ello. Sin embargo, tampoco podemos reducir la expresión o manifestación performática de una pertenencia identitaria y/o una fe religiosa en términos de falsa consciencia o subordinación pasiva de la voluntad del individuo a las necesidades y órdenes del

29 Lahcen Haddad. Islam, mujer y apuestas de lo identitario. En: *Revista Cidob d´Afers Internacionals*, vol. 73-74, 2006, pp. 59-68; Bethsabé Huamán Andía (s.r.), 2007.

30 Jasmine Zine. "Muslim Women and The Politics of Representation". En: *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 19 (4), 2008, pp. 1-22; *idem*. "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic School". En: *Equity and Excellence in Education*, vol. 39 (3), 2006, pp. 239- 252.

31 Este tipo de debates son propios del contexto europeo y no tienen asidero en la Argentina, por ejemplo. Por lo tanto, los mencionamos a nivel ilustrativo, pero advertimos que no deben extrapolarse.

colectivo del que forma parte. Es necesario poner en primer plano la agencia de las mujeres, aun cuando esta no implique resistencia, trasgresión ni coincida con los objetivos políticos del feminismo. En este sentido, ha sido de gran utilidad el trabajo de Saba Mahmood[32] sobre la participación de mujeres en movimientos islamistas en Egipto. La autora retoma los conceptos de agencia y performance de Judith Butler pero, a diferencia de esta, cree que no pueden reducirse a la subversión de las normas. Por el contrario, la agencia debe comprenderse contextualmente a partir de las posibilidades históricas, empíricas y simbólicas de los actores y considerando que esta puede orientarse hacia la adquisición y expresión de las pautas culturales, morales y religiosas y no, en cambio, a su eliminación.

En el caso particular que ella analiza, para las mujeres egipcias que rechazan la occidentalización de sus sociedades y buscan convertirse en sujetas piadosas con mayor conocimiento religioso, el hiyab se presenta como una tecnología del yo[33]. Este tipo de discursos en torno al pudor y la piedad también aparecen en comunidades musulmanas que residen en contextos no islámicos[34]. Es

---

32 Saba Mahmood. “Feminist Theory, Embodiment and The Docile Agent: some reflections on The Egyptian Islamic Revival”, *Cultural Anthropology*, vol. 6 (2), 2001, pp. 202-236.

33 Foucault define las tecnologías del yo como aquellas tecnologías que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. En: Michel Foucault. *Tecnologías del Yo..., op. cit*. p. 48.

34 Itzea Goikolea-Amiano. *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al islam*. Máster en estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco. (2012); Sandra Cañas Cuevas. *Islam y relaciones de género en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (Ciesas), México D.F.: 2006; Mayra Valcarcel. *Mujeres musulmanas..., op. cit*.

un tema muy complejo que excede los límites de esta presentación pero que, entre otras cosas, tiene que ver con la construcción de una subjetividad religiosa y la forma en que esta configura las relaciones y la identidad de género de estas mujeres. No obstante, pone de manifiesto o ejemplifica las dificultades y contradicciones a las que se enfrenta el feminismo como teoría y movimiento político a la hora de comprender y analizar otras formas de agencias femeninas que se contraponen y hasta combaten la praxis feminista. Es un problema que atañe también al feminismo islámico, que no solo se enfrenta al "feminismo occidental"[35] en pos de su reconocimiento (otro caso de conflicto identitario), sino también a distintos actores religiosos entre los que se encuentran, por supuesto, muchísimas mujeres.

1. Agencias femeninas: series y colectivos

Gran parte de los debates en los que participan las feministas islámicas se dan, por un lado, en el plano teológico y, por el otro, con las feministas seculares y occidentales. Son debates constructivos y necesarios. Sin embargo, muchas veces quedan reservados o restringidos a ámbitos o campos cerrados en los que participan solo quienes poseen el capital simbólico, intelectual y político para hacerlo. Por lo tanto, se dirimen, por ejemplo, aspectos en torno a la traducción o acepción de un término dentro del Corán, o se discute sobre la clasificación del feminismo islámico como oxímoron. Por cierto, muchas de las feministas islámicas son musulmanas de

35 Utilizamos el término feminismo occidental porque así se emplea corrientemente. Sin embargo, debemos advertir que Occidente tampoco es monolítico y que existen tanto feministas islámicas en países occidentales como feministas seculares en países de mayoría islámica.

origen o conversas[36] que han estudiado y residido en países occidentales, han tenido la posibilidad de viajar y establecer distintos tipos de lazos y vínculos. Por lo tanto, más allá de las negociaciones en torno a la autodefinición y el heterorreconocimiento, se encuentran, sin lugar a dudas, más próximas a las feministas seculares y occidentales que a la gran mayoría de sus hermanas de fe. Además, últimamente este debate ha estado eclipsando la trayectoria y presencia de otras corrientes feministas en países de mayoría musulmana. Incluso muchas feministas (sean musulmanas o no) que viven en países islámicos no se adhieren al feminismo islámico, expresando sus dudas y críticas al mismo.

Dicho esto, y retomando como ejemplo las distintas prácticas y representaciones de las propias mujeres musulmanas en torno al uso del hiyab, nos preguntamos si el feminismo islámico, por momentos, no elabora un discurso que –al igual que el discurso hegemónico del feminismo occidental– excluye a muchas mujeres del colectivo que intenta representar y que constituyen el sujeto de su lucha política. Las feministas islámicas, por ejemplo, defienden el derecho de las mujeres a elegir libremente el uso del *hiyab*. Se oponen tanto a la islamofobia y la hipercorrección de las sociedades occidentales, como a los padres, esposos y estructuras comunitarias de origen musulmán que imponen normas, religiones y tabúes sobre el cuerpo de las mujeres. Como vemos, siempre se encuentran en los intersticios, apelando a interlocutores disímiles. Pero, ahora bien, ¿qué pasa con las mujeres que aceptan y participan de discursos morales tradicionalistas?, ¿cómo se enfrenta a este desafío el feminismo en general y el feminismo islámico en particular? Lejos estamos de poder responder estas preguntas. Más bien sentimos la necesidad de expresarlas en voz alta y escuchar sus aportes y opiniones. No

---

36 Los nuevos musulmanes y musulmanas prefieren referirse en términos de "abrazar el islam" o "islamizarse".

obstante, hay dos aspectos que sí quisiéramos mencionar y que, tal vez, contribuyan al debate.

En primer lugar, las deconstrucciones teológicas y doctrinarias resultan de gran utilidad cuando estas dejan de estar reservadas a las discusiones por la legitimación dentro del movimiento feminista y de la comunidad islámica. Es decir, cuando se supera la dinámica de la política de la identidad per se y se implementa en distintos proyectos y praxis, especialmente en países de mayoría musulmana o aquellos que se rigen por la *sharia* islámica. Tal es el caso, por ejemplo, de Sisters in islam[37] en Malasia y Baobab[38] en Nigeria. Ambas organizaciones brindan asesoramiento legal, dictan seminarios y emprenden distintos eventos políticos, religiosos y culturales.

En segundo lugar, y volviendo al concepto de agencia tal como lo emplea Saba Mahmood, creemos que es importante considerar un amplio espectro de praxis de las mujeres musulmanas que van más allá de los extremos dicotómicos: subordinación-resistencia feminista. Tomemos el caso de las mujeres que conforman la unión de Mujeres Musulmanas Argentinas (una organización perteneciente a la mezquita chiita At Tauhid del barrio porteño de Floresta), quienes tienen –al menos institucionalmente– una postura contraria al feminismo islámico. Esto, sin embargo, no quiere decir que no observen y reconozcan situaciones de violencia y desigualdad contra las mujeres.

Nos encontramos, tal vez, con un discurso que privilegia la maternidad y el pudor, y que no enfrenta algunas de las estructuras religiosas más tradicionales. No buscan, por citar un ejemplo, que las mujeres sean imanes o líderes religiosas. No cuestionan las razones que lo impedirían sino que, por el contrario, las entienden

37 Véase: http://www.sistersinislam.org.my/

38 Véase: http://www.baobabwomen.org/

y explican. Pero al mismo tiempo, son mujeres con autonomía (la mayoría profesionales y con estudios terciarios) que defienden el uso de anticonceptivos y la planificación familiar, estimulan o incentivan el conocimiento religioso femenino, se manifiestan fervientemente contra la violencia de género, se oponen a la cosificación y mercantilización del cuerpo de la mujer en la sociedad argentina y hacen visible su presencia en el espacio público en defensa de su identidad religiosa y causas políticas como las de Palestina o Siria. Muchas de estas mujeres deciden utilizar hiyab cuando participan en estos eventos y manifestaciones políticas, aunque cotidianamente no lo empleen. Existe, sin lugar a dudas, una gestión de su "capital apariencia"[39]. Es decir, hay una presentación performática de su identidad. El hiyab, en este caso, aparece como diacrítico de pertenencia a una comunidad y también como símbolo de resistencia o apoyo político.

Las prioridades de las mujeres, al igual que sus subjetividades, varían. En este sentido, debiéramos analizar contextualmente las causas que posibilitan, favorecen o restringen determinada estrategia y tipo de agencia. Por ejemplo, la utilización del hiyab como recurso o tecnología del sí para autocultivar el pudor, la fe, la humildad y el conocimiento para así lograr ser reconocida como una mujer con valores contrapuestos a los modelos y estereotipos dominantes en la sociedad. Varios estudios nos muestran que mujeres conversas, que respetan y siguen la moral islámica tradicional, expresan que a través de la misma han obtenido mejor trato de sus esposos (énfasis puesto en prohibición del alcohol y la violencia), reduciendo desigualdades e imponiendo los mismos criterios de fidelidad y coparticipación entre

---

39 David Le Breton. *La sociología del cuerpo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires: 2002.

los cónyuges[40]. La agencia, la resistencia y la negociación pueden tomar formas casi imperceptibles e insospechadas. Para las mujeres de la UMMA la cuestión del imanato femenino no es un tema a tratar ni cuestionar pero, sin embargo, participan activamente en su comunidad y en la representación pública de la misma.

Otro ejemplo es el de una mezquita en el distrito de Lambeth Borough, en el sur de Londres, en la que las mujeres de la comunidad –en su mayoría inmigrantes de origen pakistaní–, si bien no se enuncian como feministas, se encuentran organizadas para participar y ser oídas. Lejos de las preocupaciones por dirigir la oración o pronunciar la *jutba* (sermón) del viernes, las mujeres gestionaron la apertura de una sala multiuso para uso exclusivo de ellas donde puedan amamantar y cambiar a sus hijos, dar clases de inglés y recibir y ofrecer asesoría legal en inmigración. También se organizaron en turnos para cuidar de los niños pequeños en los días de culto y celebraciones religiosas, a fin de que pudiesen asistir y participar de forma más autónoma en la vida comunitaria. En este caso que mencionamos, es innegable la agencia y el empoderamiento de las mujeres para intervenir su contexto en su propio favor. Sin embargo, ellas no se enuncian feministas islámicas. Ni siquiera se sienten cercanas al término o manejan sustratos teóricos al respecto.

Por otro lado, también debemos señalar que en países de mayoría islámica en los que la desigualdad de género se expresa, entre otras cosas, en los elevados índices de analfabetismo y precarización laboral femenina, las discusiones entre el feminismo islámico y secular en torno a la "condición de oxímoron" o los debates sobre el imanato femenino, quedan fuera del rango de interés y acción de la mayoría de las mujeres musulmanas.

---

40 Itzea Goikolea-Amiano. *Feminismo y piedad..., op cit*; Sandra Cañas Cuevas. *Islam y relaciones de..., op cit.*; Cuevas. (s.r.), 2006.

Pensamos que el feminismo islámico no debería convertir a las mujeres musulmanas, con agencias menos transgresoras o subversivas, en sujetos abyectos. Tampoco podemos suponer que una mujer musulmana se identifique inexorablemente con este movimiento por compartir una fe religiosa, de la misma manera que entendemos que las mujeres por el "simple (complejo) hecho de serlo" no tienen por qué adherirse al feminismo. En este punto, nos parece esclarecedora la distinción que Iris Marion Young[41], retomando críticamente *La razón dialéctica* de Sartre, establece entre serie y grupo. La serie, según el filósofo francés, corresponde a un colectivo social en el que sus miembros están unidos por los elementos alrededor de los que sus acciones se orientan y por las consecuencias objetivadas de los efectos materiales de las acciones de otros. Son colectivos amorfos de la vida cotidiana que no se identifican necesariamente entre sí. En cambio, el grupo refiere a un conjunto de personas que se reconocen a sí mismas en una misma relación, compartiendo un proyecto común y actividades para alcanzarlos.

Por consiguiente, para Young, el género es una serialidad o una existencia serializada. Los individuos se orientan hacia las mismas realidades práctico-inertes que constituyen el género. El cuerpo de la mujer sería, por ejemplo, el objeto alrededor del cual se orientan tabúes y normas. Las mujeres compartiríamos la serie por la posición subordinada que ocupamos dentro del sistema de relaciones del sistema sexo-género[42]. Mientras que el feminismo sería un grupo constituido y reconocido por sus propias partícipes, cuyo objetivo

---

41 Iris Marion Young. "Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective". En: *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19 (3), 1994, pp. 713-738.

42 Gayle Rubin."The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", in Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York: 1975.

es eliminar las estructuras de opresión y desigualdad. En definitiva, esta distinción nos permitiría comprender que las mujeres compartimos situaciones y posiciones, dada nuestra existencia generizada, es decir, serializada, pero que por ello no necesariamente debemos constituir o formar parte de un colectivo feminista. Además, como sostiene Young, es fundamental que el grupo que sí se reconoce como tal, es decir, el feminismo, considere su heterogeneidad y recurra a políticas de coalición porque siempre será parcial respecto de cada una de las series involucradas (etnia, clase, etc.). Y creemos que este objetivo atañe no solo al diálogo entre las distintas corrientes feministas sino entre estas y otros colectivos y grupos de mujeres que enfatizan, tal vez, otras de las series a las que pertenecen y se alejan de la praxis feminista. Esto último nos conduce, indefectiblemente, al debate sobre el multiculturalismo y los derechos de las mujeres.

Subjetividad, interseccionalidad y nomadismo identitario

Como hemos visto anteriormente, el hiyab es un símbolo polisémico. Puede ser símbolo de subordinación, de resistencia o de pudor según quiénes definan su sentido y en qué contexto lo negocien. Al fin y al cabo, lo que está en juego es la identidad reconocida por y atribuida a la mujer que lo porta. Y, por supuesto, la "libertad" o la capacidad de decisión y acción (*empowerment*) que ella tenga sobre su cuerpo. Es decir, si lo usa o no puede hacerlo porque las normas consuetudinarias y/o leyes existentes se lo imponen o prohíben. No trajimos a este debate el *affaire* del velo para continuar su fetichización. No creemos que sea lo que más importe o afecte a las mujeres musulmanas en todo el mundo. Tampoco es un tema que tenga en América Latina la vigencia o urgencia que presenta en Europa y América del Norte. Existen casos de islamofobia, pero son

aislados y no tienen ni por casualidad el impacto y la generalización que tienen en otras regiones. Tampoco nos encontramos con los conflictos y debates públicos sobre la laicidad y la integración.

Por el contrario, mencionamos el *hiyab* porque atraviesa los distintos temas aquí desarrollados. A través de él, por un lado, se expresan posturas contrapuestas y se cristalizan los debates entre feministas seculares e islámicas como entre laicos y religiosos; por el otro, se visibiliza la sobrecarga identitaria sobre el cuerpo femenino; piénsese en el islamismo o las mujeres migrantes y los mensajes transportables[43]. Pero también, ejemplifica la política de la identidad en un mundo transnacional, al mismo tiempo que pone de manifiesto la relación existente entre la identidad social y la construcción de la subjetividad y la identidad personal. Sobre estos tópicos quisiéramos finalizar esta ponencia. Repensar la subjetividad e identidad de las mujeres a partir, precisamente, de los debates que surgen entre el feminismo islámico, el multiculturalismo y el llamado "feminismo occidental".

Como mencionamos anteriormente, el gran aporte del *black feminism* y los feminismos poscoloniales fue incorporar o introducir la interseccionalidad al debate. Sin embargo, el surgimiento del feminismo islámico trajo nuevas dificultades al proceso de deconstrucción de la identidad feminista hegemónica. Antes de continuar, debemos recordar que existen autores que promueven una lectura reformista del Corán mucho tiempo antes de la aparición del feminismo islámico; del mismo modo que la presencia del movimiento feminista en países de mayoría islámica data de principios del siglo xx. Y todas esas formas de feminismos, sus desordenes y

---

43 Thomas Csordas. "Cultural Phenomenology Embodiment: Agency, Sexual Difference an Illness". En: Mascia Lees (ed.). *A Companion to The Anthropology of the Body and Embodiment*, Londres: 2011, pp. 137-156.

contradicciones –como dice Lila Abu Lughood– también merecen ser contados[44]. Por lo tanto, debemos entender la configuración y consolidación del feminismo islámico a partir de la influencia de los feminismos poscoloniales y en un contexto signado por el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos, la transnacionalización (circuitos transfronterizos) y la gramática de la política de identidades. Este hecho plantea desafíos al propio movimiento como al feminismo en general.

La categoría de interseccionalidad sigue siendo necesaria pero ya no basta. Aunque la religión y su respectiva violencia simbólica –como sostiene Bourdieu[45]– es indispensable para la dominación masculina, no es homologable ni a la clase ni a la etnia. En este sentido, la identidad religiosa es más difícil de abordar e incluir por parte del movimiento feminista. Presenta otras disyuntivas. Si bien hay grupos que en determinadas condiciones son perseguidos a causa de su religión y que la religión es un sustento cosmológico a través del cual se legitima la subordinación femenina, no es per se (o al menos tan evidentemente) un parámetro de desigualdad social como ocurre con la clase y la etnia o la mal llamada raza. Aun así, la pertenencia religiosa cobra –en contraposición a las teorías del fin de las religiones y el desencantamiento del mundo– cada día más relevancia y presencia pública y política. Por consiguiente, creemos, por un lado, que el feminismo islámico puede ser un puente que permita aproximar o cruzar el espacio de la *différend* entre discursos presunta o aparentemente inconmensurables, intraducibles o contradictorios, como lo son el feminista y el religioso[46]. Por el otro, necesitamos

44 Lila Abu Lughood (ed.). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Ediciones Cátedra, Madrid: 2002, p. 56.

45 Pierre Bourdieu. *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona: 2000.

46 Gayarty Spivak. "¿Puede hablar el subalterno?". En: revista *Colombiana*, vol. 39, 2003, pp. 297- 364.

reconceptualizar antiguas categorías, introducir otras y ejercitar la reflexividad sobre la propia constitución y legitimación tanto del feminismo hegemónico como de los feminismos alternativos.

En primer lugar, como sostiene Bidaseca, el pensamiento decolonial tiene que desarrollarse, o al menos pretender hacerlo, sobre los tres niveles en los que opera la lógica de la colonialidad: el poder (economía y política), el saber (la famosa colonización discursiva de la que habla Chandra Mohanty), y el ser (control de la subjetividad y sexualidad)[47]. Es menester, por lo tanto, reconocer y hacer audible las voces de mujeres cuya subjetividad, anclada por ejemplo en lo religioso, difiera ampliamente de la identidad feminista. Y ese desafío requiere de un concepto superador. Ya no basta con admitir que las personas tienen múltiples pertenencias identitarias, sino, en cambio, reconocer que esos *locus* se construyen a través de la intersección de múltiples dimensiones, y entendiendo que "el género" se construye y existe de distintas maneras a las que se presenta en la modernidad occidental[48]. El nomadismo identitario podría ser, entonces, un concepto que permita incluir mayor cantidad de sujetos y cuerpos abyectos.[49]

---

47 Karina Bidaseca. "Nomadismo identitario, colonialidad, género/sexo y religión en la performance de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del tercer feminismo". En: revista *Intersticios de la política y la cultura*, Córdoba: 2014, p.13.

48 Rita Segato. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: 2011.

49 Karina Bidaseca. "Nomadismo identitario, colonialidad...", *loc. cit.*, pp. 21-22.

Por supuesto que el hecho de pertenecer a un grupo supone control y regulación de los sujetos y subjetividades[50]. Y que esas identidades sociales y colectivas pueden esencializarse y ficcionalizarse, activando violencias[51]. Recordando, además, que el colonialismo ha intensificado y distorsionado las relaciones jerárquicas (entre las que se incluyen las de género) de los órdenes comunitarios preintrusión[52]; desarrollando un proceso violentogénico de hiperinflación de la posición masculina[53]. Pero no podemos por ello desprendernos ni olvidarnos de esta dimensión. Linda Alcoff nos dirá, por ejemplo, que entre la categoría de mujer construida para y por el feminismo y las mujeres como seres históricos reales no existe una relación unívoca sino, en cambio, de implicación que se desarrolla a través de las experiencias subjetivas de cada mujer. Entendiendo, además, que la subjetividad como las praxis individuales y colectivas son el lugar donde el conocimiento y el significado emergen a partir de la intersección entre el gesto, la experiencia corporal y la práctica lingüística[54]. En este sentido, el concepto de nomadismo identitario resultaría, quizás, más flexible y dinámico que el de interseccionalidad, pero seguro complementario.

En segundo lugar, y en sintonía con este enfoque, nos preguntamos si podríamos hablar –tal como lo hace Rosi Braidotti[55]–, de subjetividades *nómades*. Conservando nuestros resquemores

---

50 María Luisa Femenías. "Identidades esencializadas/violencias…", *loc. cit.*, p. 18.

51 *Idem*. "El género del multiculturalismo…", *loc.cit.*, pp.112-113.

52 Rita Segato. "Género y colonialidad…", *loc. cit.*, p. 27.

53 *Ibid.*, p. 38.

54 Linda Alcoff. "Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia", *Mora* , vol. 5, 1999, pp. 122-138.

55 Rosi Braidotti. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Gedisa, Barcelona: 2004.

respecto del feminismo de la diferencia y el posmodernismo que defiende la autora, creemos que esta idea puede profundizar la línea previamente señalada. Braidotti promueve el empoderamiento de la subjetividad femenina en el sentido político, epistemológico y experiencial[56]. Por ello, enfatiza la "política de localización": saberes y experiencias situados en el cuerpo como entidad socializada. Su objetivo o deseo es lograr la integración social de la mujer pero conservando su diferencia[57]. Entrar en este aspecto implicaría un debate tan o más complejo al que venimos desarrollando. No obstante, quisiéramos recuperar su proyecto de redefinición de la subjetividad femenina porque, de alguna manera, es lo que también está en juego a la hora de establecer el sujeto de estudio político del feminismo, sus fronteras como movimiento y la identidad generizada de las sujetas feministas y no feministas. Todas ellas tienen diferentes voluntades y deseos de decir, pensar y representar que se corporizan (*embodiment*). No profundizaremos en la relación que Braidotti establece entre el sujeto cognoscente feminista femenino ("el sí mismo mujer"), el devenir de cada "yo mujer" y el reconocimiento de un universal generizado[58]. Sin embargo, aquí destacamos su énfasis en el nomadismo como una forma de enfrentar el esencialismo identitario y el pánico y nostalgia que provoca la paradoja del "mundo globalizado" y su simultánea fragmentación.[59]

La subjetividad *nómade* apela al dinamismo –margen de flujo lo denomina la autora– anclado en las políticas de localización[60]. Renocerse sujetos corporizados y socializados en un constante devenir.

---

56 *Ibid.*, p. 15.

57 *Ibid.*, p. 122.

58 *Ibid.*, p. 50.

59 *Ibid.*, p. 63.

60 *Ibid.*, p. 66.

Yendo más allá, sostiene que el proyecto feminista necesita una praxis política de contramemoria, de resistencia y de radicalización de lo universal[61]. Un universal multicultural y multigenerizado no esencializado. No obstante, debemos ser cautelosas y precavidas al momento de hablar de multiculturalismo, como lúcidamente ha señalado Slavoj Žižek[62] tiempo atrás: "El multiculturalismo se ha convertido en el paradigma ideal del capitalismo global". Para el autor cada universalidad hegemónica, en este caso la globalización, debe incorporar al menos dos contenidos particulares. Por una parte, el contenido particular auténtico y, por la otra, la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación[63]. El discurso tolerante del multiculturalismo es, para este autor, una forma de racismo invertido, negado y autorreferencial. Es necesario, entonces, que también deconstruyamos y reconstruyamos esta categoría.

Reflexiones finales: convergencias y divergencias en torno al multiculturalismo y los derechos de las mujeres

Por las razones antes expuestas, en último lugar, haremos referencia a dos propuestas que nos parecen útiles para repensar la cuestión identitaria en el contexto actual y la relación entre feminismo e islam. Nos referimos, por un lado, al multiculturalismo discursivo deliberativo de Seyla Benhabib[64] y, por el otro, a la multiculturalidad

---

61 *Ibid.*, p. 67.

62 Slavoj Žižek. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Jamenson, Fredric y Zizek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Editorial Paidós, Buenos Aires: 1998.

63 *Ibid.*, p.138.

64 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Katz editores, Buenos Aires: 2006.

ilustrada de Celia Amorós[65]. Vayamos por partes, Seyla Benhabib, al igual que el resto de los autores y autoras que hemos mencionado, se opone a la lógica esencialista y reduccionista de la cultura. En sintonía, rechaza el multiculturalismo mosaico que presupone la existencia de culturas como totalidades homogéneas, monolíticas y bien definidas que interactúan o entran en conflicto. Aclaración: el islam es una religión independiente a la cultura árabe. No obstante, sí estaríamos en condiciones de hablar de una cultura islámica (con todos sus matices y diversidad) asociada y relacionada a esta religión.

Hecha esta digresión, proseguimos. Benhabib prefiere utilizar el concepto de pueblo, en lugar del de cultura, para referirse al proceso temporal a través del cual un colectivo o comunidad se construye, representa e imagina como una unidad continua[66]. Este proceso incluye, por cierto, diversas estrategias narrativas (escritura, mitos, relatos orales, memoria, producción histórica, etc.). Apelando a la comprensión situacional y criticando tanto la política de la identidad como la de la diferencia, Benhabib promueve un multiculturalismo interactivo que se fundamente en la ética del discurso y que –en palabras de Segato– defienda el pluralismo histórico o la interhistoricidad de los pueblos[67]. Es decir, reconocer los pueblos como sujetos vivos de la historia con proyectos de ser una historia e insertos en distintos sistemas de relaciones e intercambio.

Por empezar, Benhabib rechaza la noción de inconmensurabilidad o intraducibilidad de discursos propuesto por Lyotard. En este sentido, se aleja un poco de lo que nosotras –siguiendo a Spivak– hemos planteado párrafos atrás respecto del espacio de la *différend*. Por el contrario, Benhabib sostiene que ese concepto es incapaz de

65 Cecilia Amorós. *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*, Ediciones Cátedra, Madrid: 2009.

66 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones..., op. cit.*, p. 35.

67 Rita Segato. "Género y colonialidad...", *loc. cit.*, pp. 24-25.

reconocer los matices entre inconmensurabilidad, incompatibilidad y heterogeneidad. Existen distintas formas de intercambio y grados de comprensión o entendimiento. Además, afirma que si la intraducibilidad radical fuese válida, ni siquiera podríamos reconocer el discurso o conjunto de enunciados del otro grupo como parte del lenguaje[68]. Esa postura tiene implicancias no solo epistémicas sino políticas, éticas y morales. Por esta razón, la autora entiende que el diálogo no debe estar prefijado sino que debe incentivar la participación de los pueblos sin evitar o frenar el conflicto, presuponiendo que la interacción debiera ser armónica. Cree, por el contrario, que la agencia consiste en la capacidad de tejer redes y tramas en distintas condiciones y situaciones[69], incluso, y sobre todo, en las más incómodas y desafiantes[70]. El mundo transnacional exige, por lo tanto, el imperativo pragmático de entrar y participar en el diálogo sin bloquearlo bajo el mote del pseudorrelativismo, la incompatibilidado y la intraducibilidad[71]. Pensar la cultura en y desde sus márgenes, es decir, como una práctica enunciativa.[72]

El universalismo históricamente ilustrado propuesto por Benhabib requiere la distinción entre lo moral (lo correcto y justo para todos en tanto seres humanos), lo ético (lo apropiado para o según los miembros de una comunidad o pueblo específico) y lo valorativo (lo que individual o colectivamente consideramos valioso

---

68 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones..., op. cit.*, p. 68.

69 *Ibid.*, p. 45.

70 *Ibid.*, p. 75.

71 *Ibid.*, p. 78.

72 María Silvana Sciortino. “La cultura como espacio de enunciación y agencia: una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los encuentros nacionales de mujeres”. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: 2011, p. 309.

y necesario para la felicidad humana)[73]. La autora reconoce que esta distinción es propia de cosmovisiones de la modernidad, pero también nos advierte que si los grupos apelan a la política de la identidad y diferencia a través de estrategias y categorías heredadas de ese sistema de pensamiento (por ejemplo, los derechos universales) deberían hacer lo mismo en torno a los derechos de las mujeres y los niños. Por esta razón, en relación con los dilemas sobre el multiculturalismo y las mujeres propone tres condiciones normativas que supone deben respetarse: la reciprocidad igualitaria de los distintos grupos, la autoadscripción voluntaria al colectivo y la libertad de salida y asociación del individuo al grupo[74]. Creemos que estos principios son útiles para analizar, precisamente, el estatus de las mujer en sus comunidades de pertenencia y vislumbrar matices entre su agencia y la sobrecarga identitaria.

Finalmente, nos encontramos con el análisis de Celia Amorós[75], quien también intenta superar estas dos cosas los metarrelatos hegemónicos y la polarización multiculturalismo-derechos de las mujeres. En este caso trata, específicamente, el tema que aquí nos compete y es la relación feminismo-islam. Hay dos aspectos que nos interesa destacar o señalar. Por un lado, su distinción entre la multiculturalidad como fenómeno sociohistórico de coexistencia de distintas culturas y grupos en una misma sociedad exacerbado por la globalización. Y el multiculturalismo como la tesis normativa acerca de cómo deberían coexistir esas culturas[76]. Por el otro, su interés por desaprender el monopolio o la exclusividad occidental de la ilustración. Por el contrario, para ella en todas las culturas

---

73 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones... , op. cit.*, p. 83.

74 *Ibid.*, p. 51.

75 Cecilia Amorós. *Vetas de ilustración..., op. cit.*

76 *Ibid.*, p. 27.

y comunidades pueden encontrarse vetas de ilustración, es decir, "críticas de las instituciones, puesta en cuestión de algunas de sus prácticas, de sus jerarquías, para las que dejan de valer más antiguas legitimaciones"[77]. La autora define estas vetas como procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatoria que existen en todas las culturas y grupos sociales. Vetas que se manifiestan a través de sujetos sociales emergentes y políticas epistemológicas alternativas.

Si el feminismo –como dice la célebre frase de Amelia Valcárcel– es el hijo no deseado de la ilustración, o sea, es la primera veta de la ilustración de la modernidad europea y, entendemos que en todos los grupos existen procesos contrahegemónicos entonces en todos ellos existen modalidades significativas de feminismo[78]. Esto es, la posibilidad de encontrar praxis y discursos que cuestionen los subtextos de género de la identidad. Este enfoque, que se aproxima a la noción de pulsión ética de Rita Segato[79], no solo permite deconstruir arraigados presupuestos sino que, además, favorece y posibilita un diálogo más fluido entre el discurso universal de los derechos humanos y los derechos identitarios de cada grupo y, también, entre el feminismo secular e islámico.

Desde esta perspectiva, la clasificación de oxímoron dejaría de tener sentido. No obstante, en contrapartida, Amorós le pide al feminismo islámico reflexividad en torno a sus conceptos y fundamentos. Para Amorós, la principal herramienta de este movimiento no debiera ser su legitimación en orígenes prístinos o el Corán que, como todo libro sagrado, tiene un núcleo de ambigüedad que garantiza su permanencia temporal en distintas sociedades. Sino,

---

77 *Ibid.*, p. 222.

78 *Ibid.*, p. 115.

79 Rita Segato. "Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales". En: *Série Antropologia*, Brasilia, 2004.

en cambio, apunta a la búsqueda de las sendas de emancipación existentes en toda la tradición y producciones islámicas recientes y antiguas. Brega, en este sentido, por un islam *des Lumières*.

En conclusión, retomando los aportes teóricos precedentes, pensamos que es necesario poner la subjetividad en primer plano. Más allá de la utilización estratégica que se haga de la identidad en pos de diversas reivindicaciones, esta tiene un sustento significativo en cada persona. Sin embargo, es importante que analicemos y trabajemos desde marcos y conceptos más dinámicos y flexibles. Creemos que es el caso de las categorías de interseccionalidad, nomadismo identitario y subjetividad *nómade*. No se trata solamente de que el movimiento feminista hegemónico occidental reconozca al feminismo islámico como tal, sino de traspasar las fronteras de los campos académicos y discusiones de *lobby* y grupos de élite, enfrentándose al desafío de reconocer distintas formas de agencia y definiciones de identidad femenina. Propiciar un diálogo complejo, como dice Benhabib, entre los distintos movimientos feministas y entre estos y las mujeres. Tratar de transformar, como dicen Espinosa Miñoso y Castelli, las prácticas feministas de producción de saber y reconocer a las mujeres como sujetas y cuerpos cognoscentes y no solo cognoscibles[80]. Los modelos de multiculturalismo ilustrado y crítico-deliberativo tal vez sean útiles a este fin.

Como vimos en otra parte de esta presentación, para muchas mujeres musulmanas –que desconocen o rechazan el feminismo–, su religión les provee una referencia identitaria sobre la cual afirmar su presencia en la sociedad global. Les ofrece un marco de significación y organización de su vida; brindándole, además, una red social de apoyo y contención. La identidad islámica les permite disputar su presencia en el espacio público y simultáneamente preservar

80 Rita Segato. "Género y colonialidad...", *loc. cit.*, p. 212.

y/o recuperar ciertos roles, por ellas estimados, dentro del espacio doméstico. Las dimensiones público-privado interactúan y se retroalimentan entre sí de manera compleja y ambigua, reconfigurando sus distintas locaciones identitarias y, por lo tanto, sus subjetividades. Como dice Amorós:

> Las identidades ni son ni deben ser costras: están atravesadas por mediaciones crítico-reflexivas que deben producir permanentemente apropiaciones selectivas, y las subjetividades no son volátiles: han de resignificar y, aunque la palabra ya no esté de moda, trascender constantemente los muchos estratos simbólicos que tenemos en depósito y solo a partir de los cuales podemos generar significados futuros. Parafraseando a Kant, podríamos decir que una identidad sin subjetividad es ciega y una subjetividad sin identidad es vacía. Hace falta reconstruir tanto la subjetividad como la identidad para constituirnos, tanto varones como mujeres, en sujetos verosímiles.[81]

81 Cecilia Amorós. *Vetas de ilustración…, op. cit.*, p. 79.

Referencias bibliográficas

Abu Lughood, Lila (ed.) (2002). *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Alcoff, Linda (1999). *Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia*. Mora. Vol. 5: pp. 122-138.

Amorós, Cecilia (2009). *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Anthias, Floya (2002). Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and politics of location. En: *Woman´s studies International Forum*. Vol. 25: pp. 275-286.

Anthias, Floya (2008). Thinking through The Lens of Translocational Positionality: an Intersectionality Frame for Understanding Identity and Belonging. En: *Translocations, Migration and Change*. Vol 4, (1), pp. 5-20.

Anthias, Floya (2010). Nation and Post-Nation: Nationalism, Transnationalism and Intersections of Belonging. En: *Handbook of Race and Ethnic Studies,* Pat Hill-Collins and John Solomos (eds.), London: Sage.

Badran, Margot (2006). *Le Féminisme Islamique en Mouvement, in 'Existe-t-il un Féminisme Musulman?* Livre issu d'un Colloque à Paris, Organisé par la Commission Islam et Laïcité, en collaboration avec l'Unesco. Septiembre 2006.

Barlas, Asma (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.

Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz editores.

Bewley, Aisha (2003). *The Empowering of Women*. Disponible en: Web Islam, Junta islámica de Andalucía.

Bidaseca, Karina (2014). Nomadismo identitario, colonialidad, género/sexo y religión en la performance de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del tercer feminismo. En: *Revista Intersticios de la Política y la Cultura*. Pp. 9-22, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.

Bullock, Katherine (2000). Challenging Media representations of the veil: contemporary Muslim women´s re-veiling movement. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 17 (3): pp. 22-53.

Cañas Cuevas, Sandra (2006). *Islam y relaciones de género en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas).

Cornel, West (1985). Review of Elisabeth Schüssler Fiorenza, in Memory of her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. *Religious Studies Review*. Vol. 11 (1): pp. 1-5.

Csordas, Thomas (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. Vol. 18 (1): pp. 5-47.

Csordas, Thomas (2001). Cultural phenomenology embodiment: agency, sexual difference an illness. En: Mascia Lees (ed.). *A companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Londres: John Wiley and sons, pp. 137-156.

Espinosa Miñoso Y. y Castelli, R. (2011). Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Femenías, María Luisa (2008). Identidades esencializadas/violencias activadas. *Isegoría*. Vol. 38: pp. 15-38.

Femenías, María Luisa (2013). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Frigerio, Alejandro (2007). Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina. En: Carozzi, María Julia y César Ceriani (eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina: perspectivas en Debate*. Pp. 87-118. Buenos Aires: Biblos.

Goikolea-Amiano, Itzea (2012). *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al islam*. Máster en estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco.

Haddad, Lahcen (2006). "Islam, mujer y apuestas de lo identitario". En: Revista *Cidob d´Afers Internacionals*. Vol. 73-74: pp. 59-68.

Haddad, Yvonne (2007). "The post 9/11 hiyab as icon". En: *Sociology of Religion*. Vol. 68 (3): pp. 253-267.

Hassan, Riffat (1989). *Sélection de Articles de Riffat Hassan: Theologie Feministe et les Femmes dans le Monde Musulman*. Edición de: Women Living under Muslim Laws.

Lamrabet, Asma (2005). *Perspectivas femeninas cruzadas*. (s.l.), (s.e.).

Le Breton, David (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Mahmood, Saba (2001). Feminist theory, Embodiment and the Docile Gent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*. Vol. 6 (2): pp. 202-236.

Mauss, Marcel (1971). "Técnicas corporales". *Sociología y antropología*, Tecnos.

Moghaddam, Valentine (2005). *Desengaños y expectativas del feminismo islámico*. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Feminismo Islámico. Barcelona.

Moghaddam, Valentine (2007). *¿Qué es el feminismo musulmán? Por la promoción de un cambio cultural en favor de la igualdad de géneros*. Conferencia organizada por la Unesco.

Rubin, Gayle (1975). "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in Rayna Reiter ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.

Scheper-Hughes, N. y Lock, M. M. (1987). The Mindful Body: a prolegomenon to future work in Medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 1: pp. 6-41.

Schussler, Elizabeth (2009). *In Memory of her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Londres: Scm Press, 2.ª revised édition.

Sciortino, María Silvana (2011). La cultura como espacio de enunciación y agencia: una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los encuentros nacionales de mujeres. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Segato, Rita (2004). Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales. *Série Antropologia*. Brasilia.

Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

Segato, Rita (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Spivak, Gayarty (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana*. Vol. 39: pp. 297- 364.

Tamayo Acosta, Juan José (2011). *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Madrid: Herder.

Valcarcel, Mayra (2013). *Mujeres musulmanas: identidad, género y religión*. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, diciembre 2013.

Wadud, Amina (1999). *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Young, Iris Marion (1994). Gender as Seriality: thinking about Women as a social collective. *Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 19 (3): pp. 713-738.

Yuval-Davis, Nira (1993). Women, ethnicity and empowerment. *Working Paper Series*. N.° 151, junio.

Yuval-Davis, Nira (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women´s studies*, vol. 3, pp. 193-209.

Zine, Jasmine (2006). Unveiled Sentiments: gendered Islamophobia and Experiences of Veiling Among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equity and Excellence in Education*. Vol. 39 (3): pp. 239- 252.

Zine, Jasmine (2008). Muslim Women and the Politics of Representation. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 19 (4): 1-22.

Žižek, Slavoj (1998). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Jamenson, Fredric yŽižek , Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

ÍNDICE

EDICIÓN DIGITAL

Octubre de 2016
Caracas-Venezuela



FEMINISMOS ISLÁMICOS

El feminismo islámico es un movimiento de regeneración, espiritual y político, que nace de un retorno a las fuentes del islam, en la construcción de las sociedades plurales de la actualidad. La presente es una compilación de seis artículos, a cargo de diversas autoras, más una presentación del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel. A diferencia de lo que Occidente y sus potencias, en su manía expansiva, colonial e imperialista han querido mostrar, el islam reconoce la igualdad de género. El feminismo islámico está basado en la interpretación del Corán, destacando el origen social y político de la discriminación de la mujer, fundada en la interpretación patriarcal del libro sagrado del islam. En este sentido, se trata de un movimiento que reivindica el papel de la mujer, a partir del principio de paridad con respecto al hombre, presente en su verdadera tradición religiosa. Su argumento es que el islam ha sido interpretado a lo largo de los siglos (y especialmente en los tiempos recientes) de modo patriarcal y misógino, distorsionado así su mensaje espiritual; esta manipulación busca profundizar las diferencias, además de mantener a la mujer al margen de una participación igualitaria en todos los ámbitos de la sociedad musulmana.

RAMÓN GROSFOGUEL (Puerto Rico, 1954)

Sociólogo, escritor, investigador y docente universitario. Egresado en Sociología por la Universidad de Puerto Rico, con doctorado por la Universidad de Temple, con sede en Filadelfia (EE. UU.). Se ha convertido en referencia mundial con el proyecto del que es fundador, Decolonity Europe. El pensamiento de Grosfoguel está ligado a la filosofía de la liberación latinoamericana, a la perspectiva de la colonialidad del poder y a la búsqueda de nuevas orientaciones del conocimiento no eurocéntrico. En la actualidad, se desempeña como profesor en el Departamento de Estudios Étnicos en la Universidad de Berkeley. Ha publicado, entre otros textos académicos: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007) coeditado con Santiago Castro-Gómez; y *Colonial Subjects: Puerto Rican Subjects in Global Perspective* (2003).

Gobierno Bolivariano de Venezuela
Ministerio del Poder Popular para la Cultura
1816-2016 PATRIOTAS UNIDOS SABEMOS VENCER
9 789801 436010